N° 78
2001

Revue de réflexion théologique

HOKHMA

Christophe Desplanque : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 17, Voie de Wissous, F-91300 Massy

Service de presse : Ch. Desplanque, 1 bis rue du Marché aux Poissons, F-59400 Cambrai (Tél. 03 27 79 31 04)

Composition et mise en page :
Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 1er trimestre 2002.
N° d'impression 02.0071. ISSN 0379 - 7465



Sur le site web **www.xl6.com**, un index complet des articles parus depuis le début est consultable.

AVANT-PROPOS

par Christophe DESPLANQUE
pasteur à Cambrai, France

Ce dernier numéro de l'année 2001 paraît avec un retard dont nous demandons à nos abonnés de bien vouloir nous excuser, et que nous nous efforcerons de rattraper en 2002.

Les articles réunis ici ont un sujet commun. Chacun, dans son propre domaine (pratique, biblique, philosophique), contribue à préciser les contours d'une notion essentielle en théologie, celle de la **vérité**.

La postmodernité, en diluant tous repères et normes critiques dans l'individualisme et le relativisme, nous met au défi, non seulement de la formuler, mais même de la penser comme possible. Heinzpeter Hempelmann nous propose, après un état des lieux, quelques pistes pour relever ce défi.

Autre défi, celui que la pluralité des religions oppose à l'affirmation de Jésus : « Je suis le chemin, la vérité… ». Gérard Pella-Grin nous aide à trouver le chemin du témoignage au Crucifié, entre arrogance et démission.

Klaus Haacker nous rappelle pour sa part, dans le domaine des sciences bibliques, que l'accès à la vérité historique suppose notre confiance en la Parole plus que la recherche de garanties.

Car la vérité ne se possède pas. Un de ses grands témoins n'a jamais cessé de dénoncer toutes les tentatives humaines de s'en emparer.

Emmanuel Alvarez, en nous présentant Jean Brun, offre à *Hokhma* l'occasion de rendre enfin hommage à celui qui, voici vingt-six ans, signait le premier article publié par notre revue. ■

Ḥokhma 78/2001, pp. 2-21

par Heinzpeter HEMPELMANN

« NOUS AVONS EFFACÉ L'HORIZON »

(F. Nietzsche)

ANNONCER L'ÉVANGILE DANS LE CONTEXTE POSTMODERNE[1]

I. Qu'est-ce que le postmodernisme ?

L'annonce par Friedrich Nietzsche de la mort de Dieu comme acte de naissance de la philosophie postmoderne

a) « L'insensé »

« N'avez-vous pas entendu parler de cet homme insensé qui, ayant allumé une lanterne en plein midi, courait sur la place du marché et criait sans cesse : 'Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu !' – Et comme là-bas se trouvaient précisément rassemblés beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, il suscita une grande hilarité. L'a-t-on perdu ? dit l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? dit un autre. Ou bien se cache-t-il quelque part ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? – ainsi ils criaient et riaient tous à la fois. L'insensé se précipita au milieu d'eux et les perça de ses regards. 'Où est Dieu ? cria-t-il, je vais vous le dire ! *Nous l'avons tué* – vous et moi ! Nous tous sommes ses meurtriers ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon

---

[1] Conférence faite à la Kirchliche Hochschule Wuppertal le 10.6.1994 et parue dans *Theologische Beiträge*, mars 1999, pp. 32-49. Nous remercions les éditeurs pour leur autorisation de publier cet article et M. Pierre Metzger pour la traduction et l'adaptation de certaines notes bibliographiques. Il n'a pas été toujours possible de trouver la littérature correspondante en français.

tout entier ? Qu'avons-nous fait à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où roule-t-elle à présent ? Vers quoi nous porte son mouvement ? Loin de tous les soleils ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? [...] Ne fait-il pas plus froid ? [...] Ne faut-il pas allumer les lanternes dès le matin ? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui ont enseveli Dieu ? [...] Dieu est mort ! Dieu *reste* mort !' »[2].

b) « Dieu est mort » : la perte de l'horizon

Ce texte célèbre du *Gai savoir* a été désigné avec raison comme la « naissance du postmodernisme en philosophie » (Gianni Vattimo)[3]. L'homme insensé, que le philosophe Friedrich Nietzsche fait ici entrer en scène vers la fin du 19e siècle, cet homme insensé est extravagant, et ceci littéralement ! Il paraît extravagant [*verrückt*] à son temps parce qu'il est hors de [*ent-rückt*] son temps. Friedrich Nietzsche sait que son annonce de la mort de Dieu ne peut pas encore être comprise par ses contemporains. C'est pourquoi il fait entrer en scène un homme insensé. De façon prophétique, quasi extralucide, il annonce ce qui aujourd'hui nous apparaît comme un diagnostic précis de notre situation spirituelle.

L'horizon a disparu. Ce qui permet de s'orienter, qui est valable pour tout le monde – Nietzsche fait allusion au soleil comme système de référence astronomique –, tout cela n'existe plus. L'orientation n'est plus possible. Il n'y a plus d'universel, de références éthiques et idéologiques valables pour tous les individus : plus, en tout cas, qui soient reconnaissables comme universellement valables : « Est-il encore un haut et un bas ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? » Que nous chutions, cela est perceptible, pourtant il n'est plus du tout possible de dire dans quelle direction : en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés ? Nietzsche réduit cette perte de l'universel, de l'horizon commun à tous, à un dénominateur théologique : « Dieu

---

2 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), Aphorismus 125, *in Sämtliche Werke*, kritische Studien- ausgabe (KSA), G. Colli et M. Montinari (éds), vol. 3, Berlin, New York, Münich, 1980, pp. 480s. [= kritische Gesamtausgabe (KGA), vol. 5[2]]. Trad. française : *Le gai savoir*, III, 125, *in Œuvres philosophiques complètes*. V, *Le gai savoir, « la gaya scienza »* ; *Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, éd. revue, corr. et augm. par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, pp. 149-150. Texte repris dans la collection « Folio ».

3 « Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie » *in* W. Welsch (éd.), *Wege aus der Moderne : Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim, 1988, p. 236 (233-246).

est mort ». Ce n'est pas seulement, ni même en premier lieu, à la mort du Dieu *chrétien* que Nietzsche pense ici. Avec Dieu ce sont plutôt *tous* les concepts universels de la métaphysique et de l'éthique occidentales qui sont entendus, y compris les valeurs et idéaux de l'*Aufklärung* et de la modernité[4]. La mort de Dieu, c'est la mort de l'universel, de l'horizon commun à tous.

Mais, pourrait-on maintenant objecter à Nietzsche, cet universel obligeant tout le monde, reconnu par tous, n'a jamais existé ! L'histoire des idées tout entière n'est-elle pas une preuve particulière du fait que les hommes se sont disputés au sujet de ce qui est valable, universellement valable ? Quand donc tous les hommes ont-ils cru en Dieu, spécialement au Dieu chrétien ? Dans le sens de Nietzsche, il faut répondre : cet argument est juste, mais il n'atteint pas le cœur du diagnostic. Car justement le fait de s'être autrefois disputés au sujet de ce qui vaut universellement, de ce qu'est la vérité, c'est-à-dire de ce qui est vrai pour tous, montre que les hommes ont précisément présupposé cet universel, ce vrai, ce juste en soi ; ils ont connu un horizon qui les entoure et les oriente. Et c'est précisément cet universel, cet horizon – « Dieu » si l'on veut – que l'on ne peut plus du tout penser aujourd'hui.

Nietzsche répondrait, en outre, que le point capital est justement qu'autrefois on se *disputait* encore au sujet de la vérité – en présupposant qu'il y a une seule vérité, qui certes n'est pas nécessairement déjà reconnue par tout le monde, mais qui, en principe, doit pouvoir être reconnue par tous. Aujourd'hui, cette dispute au sujet de la vérité unique paraît déjà dépassée, justement parce que l'on ne connait que des vérités individuelles, personnelles. On ne peut plus du tout concevoir de vérité englobante, d'orientation éthique et idéologique universellement valable ! Ne ressentez-vous pas à bon droit comme une « impertinence », comme une ingérence injustifiable, que quelqu'un vous dise : « Tu dois te conduire de telle ou telle façon », « Ceci, cela est juste » ? Chacun ne doit-il pas savoir cela lui-même ? Chacun n'est-il pas là son propre horizon ? Qui voudrait, là encore, affirmer quelque chose qui soit supra-individuellement et universellement valable ou obligatoire ?

c) L'individu comme « quelque chose d'absolu » : le triomphe de l'individualité après la perte de l'universel

Nous avons effacé l'horizon. Dieu est mort. Nietzsche énonce un diagnostic perspicace et clairvoyant lorsque, dans un autre texte, il formule comme conséquence tout en la revendiquant que « L'individu » est « quelque chose de nouveau », « quelque chose d'absolu »[5]. Là où

---

[4] Cf. D. Henke, *Gott und Grammatik : Nietzsches Kritik der Religion*, Pfullingen, 1981, pp. 47ss.

[5] *Der Wille zur Macht*, P. Gast (éd.), (Kröner ; vol. 78), p. 512, n° 767.

Dieu est mort, là l'individu prend sa place ; là où l'horizon universel fait défaut, là triomphe l'individuel. Là l'individu devient *son* projet de soi, *sa* volonté d'absolu. Ce concept de l'individu est nouveau parce qu'il n'est plus pensé sur le mode de l'opposition, du vis-à-vis avec l'universel. Il lui manque pour ainsi dire le camp adverse.

Là où Dieu et l'homme ne se font plus face, où il n'y a plus de relation de l'universel et de l'individuel, là l'homme devient Dieu ; là l'individuel acquiert un caractère d'obligation et devient la seule fin possible parce que c'est la seule qui reste. Là l'homme devient sa propre fin dernière ; là l'individuel devient l'universel.

J'aimerais maintenant montrer, dans ce qui suit, jusqu'à quel point la postmodernité annoncée par Nietzsche représente un tournant dont on ne saurait surestimer l'importance philosophique et théologique. Au moyen des quatre grandeurs que sont la critique, la connaissance rationnelle, la raison et la vérité, c'est-à-dire les valeurs théoriques rectrices de l'*Aufklärung* et de la modernité, j'aimerais mettre en évidence que le fondement, aujourd'hui encore largement considéré comme allant de soi et valable, de l'orientation existentielle moderne est devenu extrêmement fragile.

II. La perte des valeurs rectrices de la modernité

Tout d'abord deux remarques. 1) Dans ce cadre, il est bien entendu seulement possible d'esquisser quelques traits fondamentaux. 2) Il ne convient pas de se réjouir du malheur d'autrui. Autant l'*Aufklärung* et la modernité ont toujours et encore éprouvé la théologie et l'Eglise, autant la perte de leurs valeurs rectrices porteuses, que nous aurons à décrire maintenant, ne peut être un motif de joie. Comme nous le verrons, les développements esquissés ne rendent pas le témoignage pour la vérité de l'Evangile plus facile, mais plutôt plus difficile.

a) Méta-critique de la critique

Je commence par une réflexion sur la « critique ». Cette réflexion est « métacritique » parce qu'elle soumet la « critique » elle-même à une critique, parce qu'elle questionne sur son droit, son fondement et sa légitimation.

1. *La critique comme moteur de la modernité*

Nulle autre idée n'a autant stimulé la croyance au progrès de l'*Aufklärung* que la possibilité de la critique de la tradition, de ce qui est simplement transmis et de ses exigences. Nul autre mouvement n'a « motivé » davantage le développement dans les temps modernes

[*Neuzeit*] et la modernité [*Moderne*][6] que le mouvement de pensée critique, qui remet en question toute autorité prétendue, seulement affirmée.

2. *Le « vertige de la modernité » (W.D. Rehfus)*

« La raison autonome de l'*Aufklärung* (et de la modernité) n'accepte que ce qui résiste à sa critique. Elle critiqua la prétention au pouvoir de la noblesse et la prétention à la vérité du clergé. Finalement, il ne resta qu'elle. C'est ainsi que, selon la logique de la raison éclairée, le moment devait venir où elle se critiqua elle-même. Dans un acte réflexif, elle se tourna contre elle-même »[7]. Le résultat de cet examen autocritique de la critique comme *organon* de la raison moderne est, selon le philosophe postmoderne Wulff D. Rehfus, le « vertige de la modernité »[8].

La critique qui, au nom de la raison, « critiqua » tout le reste, qui questionna tout le reste sur ses fondements, ses présuppositions et sa légitimité, qui renversa toutes les autorités parce qu'elle ne rencontra nulle part de fondement dernier, d'instance dernière qu'elle ne pût encore remettre en question, cette critique se tourne maintenant, dans le postmodernisme, contre elle-même, se questionne logiquement aussi elle-même sur la légitimité et les fondements de son agir, et ne peut répondre ; elle doit capituler devant l'autocritique, elle ne peut satisfaire elle-même aux critères appliqués aux autres.

3. *Les présuppositions de la critique*

La critique, même elle, dépend de présuppositions : premièrement, de la présupposition que la critique a un sens et qu'elle est possible. Mais la critique n'a de sens que si cela a un sens de dépasser le monde (des faits et théories) apparent, faux, critiquable vers le monde vrai, idéal. Nous avons déjà vu que cette présupposition de la critique ne va plus de soi. Qui donc voudrait, aujourd'hui encore, se présenter avec l'audace de dire ce qu'est ce « vrai monde », et qu'il y a des idéaux réellement valables pour tout le monde et devant être appliqués par tous, si l'on admet la thèse de Nietzsche : « Etablir *la* fin de *l*'homme signifierait entraver les individus dans leur devenir individuel »[9] ?

---

[6] Note du traducteur : l'auteur distingue entre *Neuzeit* et *Moderne*, qui désignent tous deux la *modernité*. *Neuzeit* désigne ici plus particulièrement la modernité des 16e et 17e siècles, c'est-à-dire les temps modernes inaugurés par Bacon (1561-1626), Galilée (1564-1642) et surtout Descartes (1596-1650). *Moderne* désigne la modernité postérieure à l'*Aufklärung* (18e siècle), c'est-à-dire celle de l'époque contemporaine.

[7] W.D. Rehfus (éd.), *Der Taumel der Moderne*, Langenfeld, 1992, « Einleitung : Der Taumel der Moderne », p. 8 (7-9).

[8] *Ibid.*

[9] F. Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*, A. Baeumler (éd.), vol. 2, p. 140, Aphorismus 362 (Kröner ; vol. 83).

La critique dépend cependant encore de deux autres présuppositions, à savoir, *deuxièmement*, de la prémisse qu'il existe un fondement dernier à partir duquel tout le reste, et finalement elle aussi, est à questionner, et, *troisièmement*, de la présupposition de la légitimité du rôle d'accusatrice de « la critique » et de juge de « la raison ». Les deux dernières présuppositions mentionnées sont également indéfendables.

b) Le « trilemme de Münchhausen » de toute tentative de démonstration (H. Albert) : il n'est point de fondement inébranlable

1. *La question du « Pourquoi ? »*

La forme classique de l'argumentation rationnelle est la pensée démonstrative. En clair, il s'agit de causes et d'effets et de la question tristement célèbre du pourquoi. Nous la connaissons probablement quasiment tous ; nous en avons déjà pratiquement tous fait nous-mêmes l'expérience, voire l'avons endurée. Nous expliquons un état de choses à un enfant et il demande en retour : « *Pourquoi* c'est comme ça ? ». En tant qu'éducateurs engagés, en tant qu'oncles et tantes, mères et pères, nous répondons volontiers : « C'est comme ça parce que… ». Nous sommes même ravis lorsque l'enfant nous interroge une deuxième et encore une troisième fois, lorsque l'enfant continue de questionner en retour. « Qu'est-ce qu'*il* est éveillé ! ». Mais s'il ne s'arrête plus, et peut-être nous pousse dans nos derniers retranchements – cela arrive très vite lors d'un questionnement soutenu – nous finissons par perdre patience. N'a-t-il donc aucun respect pour mon autorité ? Pourquoi ne respecte-t-il pas ce que je dis ? Enfin, il se peut que ce ne soit pas seulement l'argumentation, mais aussi le temps qui vienne à nous manquer.

Cela, qui semble banal, renferme déjà en soi les apories fondamentales, c'est-à-dire les difficultés sans issue, auxquelles mène toute pensée démonstrative. Hans Albert, le philosophe des sciences de Mannheim, parle éloquemment de « trilemme de Münchhausen »[10]. Si nous nous engageons dans la pensée démonstrative, la pensée en termes de cause et d'effet, alors nous n'avons pas seulement un dilemme mais un trilemme. Alors nous n'avons le choix qu'entre trois alternatives[11], qui n'en sont pas, parce qu'elles sont toutes également inacceptables. La tentative de nous justifier face à la question du pourquoi ressemble, dans chaque cas, au projet du baron de Münchhausen de se tirer du marécage par ses propres cheveux – à cette petite différence près que

---

10 Cf. pour ce qui suit, H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968, pp. 11-15.

11 Le mot *alternative* est employé ici au sens anglais de *solution* (note de l'éditeur).

ce qui peut réussir dans la fable est impossible dans l'exercice de la science. Comment se présentent ces alternatives qui n'en sont pas ?

2. *Le trilemme*

Alternative 1 : la régression à l'infini. La régression dite à l'infini est la question-en-retour [*Rückfrage*] – en principe – infinie. Nous pensons au pourquoi qui, aussi bonne que soit la réponse et aussi compétente que soit la personne qui réponde, ne veut pas s'arrêter ; au pourquoi qui n'est jamais satisfait et qui, à y regarder de près, ne le peut même pas.

L'alternative 1 – cela tombe sous le sens – n'est pas praticable. A un moment donné, tout processus cognitif atteint ses limites parce que nous ne sommes que des hommes, limités, n'ayant qu'une force limitée, un temps limité, beaucoup d'argent en quantité limitée. (Dernièrement, le gouvernement des Etats-Unis a arrêté la construction d'un accélérateur de particules qui devait répondre à de nouvelles questions-en-retour sur les fondements de la matière mais revenait simplement trop cher).

Alternative 2 : l'arrêt de la procédure démonstrative. Ce refus de poursuivre le questionnement-en-retour est certes praticable, mais tout aussi inacceptable du point de vue théorique que l'alternative 1. La plupart du temps, un tel arrêt est dissimulé théologiquement, idéologiquement ou philosophiquement.

Des formes typiques de l'alternative 2 sont par exemple – dans le domaine catholique – un discours du pape *ex cathedra*, ou – dans le domaine protestant – un maniement de la Bible comme pape de papier : dans chaque cas, on empêche de poser la question du pourquoi par la référence à une autorité absolue qui n'admet aucune question-en-retour. Plus précisément : on peut naturellement questionner-en-retour, remettre en *question* le fondement de cette autorité. Mais une telle question entraîne alors évidemment des sanctions dans les communautés respectives. Pour ne pas trop minimiser l'affaire : un tel arrêt de la procédure démonstrative n'existe pas seulement dans des cercles dits fondamentalistes. Il a également lieu lorsque le théologien critique Rudolf Bultmann qualifie le kérygme d'instance théologiquement indiscutable ou lorsque des esprits, en apparence critiques, se réfèrent à « *la* raison ».

Alternative 3 : le cercle logique : le serpent de l'argumentation s'y mord la queue. *X* est démontré par *y*, *y* par *z* et *z* par *x*. Or c'est justement ce qu'il fallait démontrer. *X* est ainsi cité pour sa propre démonstration. Avec *x*, *y*, *z* – c'est-à-dire avec trois termes – tout le monde s'en aperçoit. Mais qu'en est-il lorsqu'il s'agit de 10, 20 ou 100 termes ? Qu'une telle argumentation circulaire n'étende pas la connaissance saute aux yeux.

En résumé, nous retiendrons que ni le concept classique de critique ni l'idéal rationaliste traditionnel de la connaissance ne sont solides. La question-en-retour critique sur les causes demande quelque chose de surhumain parce qu'on ne peut y répondre. La deuxième présupposition de la critique – un fondement dernier, inébranlable – ne va pas non plus de soi. Le résultat quelque peu dégrisant est au contraire le suivant : les démonstrations rationnelles au sens classique ne sont pas possibles, peu importe ce dont il s'agit.

c) La destruction de « la » raison – absolue – en philosophie du langage : la destitution du juge

La découverte que même la troisième présupposition de la critique n'est pas solide est peut-être ce qui est à la fois le plus grave et le plus lourd de conséquences. On s'en souvient, c'était la prétention à la légitimité avec laquelle la critique se présente comme accusatrice et la raison comme juge.

Les réflexions et discussions en philosophie du langage et en épistémologie ont conduit à une vaste démythologisation de la manière de parler de « la raison ». Il s'agit tout d'abord de tirer au clair en quoi l'estime de la raison était fondée.

1. *L'apothéose (la déification) de « la » raison*

Marquante jusqu'à aujourd'hui est la représentation de la raison comme « tribunal » (E. Kant)[12]. Elle est l'instance universellement valable qui, pour cette raison, doit également être reconnue par tous les individus. De même qu'un tribunal indépendant est au-dessus des parties, de même la raison est au-dessus des individus. Elle est supérieure à leur point de vue conditionné et n'est pas soumise à leurs intérêts particuliers. Bref, la raison a un statut supra-individuel ; elle est in-dépendante, auto-nome. Elle peut exiger la soumission des individus parce qu'elle est détachée, purifiée de toutes les limitations auxquelles ceux-ci sont encore soumis. Alors que les hommes individuels sont toujours liés à un lieu ou à un temps, la raison est considérée comme in-temporelle et non-spatiale, c'est-à-dire comme valable toujours et partout. Elle partage par là des attributs de Dieu. C'est pourquoi elle a un statut quasi divin (cf. son culte sous la Révolution française). La soumission à la raison est le commandement suprême.

Vu l'apothéose, la déification de la raison, sa destitution en philosophie et en épistémologie ne saurait guère être surestimée dans son importance systématique et son effet dégrisant.

---

12 Cf. les discussions d'E. Kant dans son écrit tardif *Le conflit des facultés* (1798). [Note du traducteur : Kant en parle déjà dans la *Préface* de la 1re édition de sa *Critique de la raison pure* (1781)].

2. *« La raison pure » ou « la raison de Königsberg » ? (E. Kant, 1724-1804)*

Il est remarquable que la modestie postmoderne résulte, du moins en partie, du renouveau d'un penseur contemporain de Kant, Herder et Goethe, que ceux-ci, et même Hegel, surent accepter comme leur pair[13]. La destruction de l'idée d'une raison abstraite s'effectue, du moins partiellement, en suivant les arguments que Johann Georg Hamann avait déjà présentés contre l'entreprise kantienne d'une critique de la raison pure.

Cette *Critique de la raison pure*[14] est, en effet, l'un des meilleurs exemples d'essai d'établir une raison purifiée de toutes les contingences, de toutes les gangues historiques et de toutes les limitations humaines, une raison universellement valable car abstraite. Johann Georg Hamann, qui ne peut croire à cette raison, puise aux sources d'un christianisme réformateur. L'incarnation du Logos signifie à ses yeux que Dieu accorde de l'importance à la spatialité et à la temporalité de l'homme, Dieu s'y étant en effet lui-même soumis en Jésus-Christ. Cette prise en compte divine du concret rend Hamann sceptique sur toute tentative de chercher l'idéal au-delà de la réalité dans laquelle le Dieu trinitaire s'abaisse à entrer.

L'amitié personnelle avec Emmanuel Kant n'empêche pas l'antagonisme le plus résolu dans la cause défendue. A la prétention de Kant d'avoir conçu, ou faut-il dire *découvert*, un système de concepts purs de l'entendement, une logique universellement valable de la connaissance, Hamann répond en parlant de façon révélatrice de « la raison de Königsberg ». Kant était de Königsberg et n'est, de toute sa vie, guère sorti de Königsberg. Ce n'est justement *pas* la raison pure, comme Kant le croyait, l'appareil cognitif purifié de toutes les limitations humaines et valant par conséquent de façon absolue et nécessaire, qu'il a présentée au prix d'efforts intenses et de concepts différenciés sous plus d'un rapport. Ce n'est au contraire qu'*une* raison – à côté d'autres –, celle d'Emmanuel Kant de Königsberg, une raison qu'on étudiera sûrement avec profit, mais qui ne vaut pas de façon absolue ; une raison qui – Hamann est ici absolument moderne, ou plutôt, postmoderne – ne saurait renier ses origines.

---

[13] Cf. la longue recension de l'œuvre hamannienne par G.W.F. Hegel, *Hamanns Schriften, in Berliner Schriften 1818-1831, in Werke in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu edierte Ausgabe, vol. 11, Francfort, 1986 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 611), pp. 275-352. Trad. française : *Les écrits de Hamann*, introd., trad., notes et index par Jacques Colette, Paris, Aubier, 1981.

[14] Première éd. 1781 (= A) ; deuxième éd. 1787 (= B).

3. *« La raison est langage » (J.G. Hamann, 1730-1788)*

La découverte, clé métacritique de Hamann, avec laquelle il élimine toutes les prétentions d'une pensée en apparence abstraite, universellement valable, cette découverte centrale s'énonce : la raison est langage[15]. Même la critique de la raison pure de Kant ne se fait pas sans l'usage de la parole. Elle se sert au contraire du langage, ou plutôt d'*un* langage, le langage de l'individu E. Kant. Avec et par ce langage, Kant reste lié à son temps et à la pensée de son temps, il est placé dans une situation historiquement conditionnée. Or, n'était-ce pas sa propre conception que l'histoire n'est point capable de vérité, qu'elle n'est justement d'aucune aide pour acquérir des connaissances générales et nécessaires ? La raison est langage : cette métacritique est en soi aussi géniale que simple. Le langage n'est jamais pur. Bien plus, par le langage « des armées d'intuitions montent vers la forteresse de l'entendement pur »[16]. Le résultat est, hier comme aujourd'hui, absolument dégrisant et invite à la modestie : la raison n'est pas le Dieu qui rendit possible l'orientation absolue, elle n'est pas le moyen à l'aide duquel l'homme pourrait s'élever au-dessus des bas-fonds de son existence et de son histoire et prendre part au ciel, au point de vue de Dieu : « Nulle tour de la raison dont la flèche monte jusqu'au ciel [...], dont le drapeau serve d'emblème à la foule errante [...], Descartes a sa raison, Leibniz la sienne, Newton la sienne »[17].

Et puis la magnifique réponse de Hamann : « Voici le moyen par lequel nous nous sommes rapprochés du ciel », non pas la raison ou l'une des nombreuses raisons qui ne se comprennent pas réciproquement, mais « la descente de Dieu sur cette terre »[18]. Le développement de cette réponse éclairante doit cependant être réservé à la troisième partie.

J'en viens à la réflexion sur la quatrième idée directrice de la modernité qui s'est brisée dans la *post*modernité.

---

15 « Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache » [« la faculté de penser tout entière [...] repose sur le langage »] ; Sprache ist « das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft » [« le *langage*, l'unique, le premier et dernier *organon* et *kriterion* de la Raison »] *in Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft, in Sämtliche Werke*, historisch-kritische Ausgabe, J. Nadler (éd.), vol. 3, Vienne, 1951, pp. 286, 284 (281-289). Trad. française : *Métacritique sur le Purisme de la Raison pure, in* Henri Corbin, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg International, 1985, pp. 143, 140-141 (139-147).

16 *Ibid.*, p. 145.

17 J.G. Hamann, *Londoner Schriften*, historisch-kritische Neuedition, O. Bayer et B. Weißenborn (éds.), Münich, 1993, p. 89.

18 *Ibid.*, p. 89.

D'après Luther, l'homme « naturel » est un « *homo incurvatus in se* »[19], il est recourbé sur lui-même, il est rapporté à lui-même ; c'est lui et non pas Dieu qui est la fin dernière de toutes ses expressions de vie. Probablement nul autre philosophe non-chrétien des temps modernes et de la modernité ne saisit aussi bien l'essentiel du concept chrétien de péché que Friedrich Nietzsche lorsqu'il conçoit la « théorie selon laquelle, dans tout événement, se manifeste une *volonté de puissance* »[20], lorsqu'il voit le monde entier comme un ensemble, un fourmillement, une cohabitation, ou plutôt un *affrontement* de volontés de puissance[21].

Nietzsche atteint une radicalité néotestamentaire et réformatrice lorsqu'il entend toutes les expressions de vie – y compris la volonté de connaître la vérité ! – à partir de cette détermination centrale. Le philologue Nietzsche emploie de façon révélatrice le concept d'interprétation pour décrire la conduite de la volonté de puissance, – d'une volonté de puissance que nous sommes tous. La « volonté de puissance interprète »[22], c'est-à-dire tout événement du monde est « une manière de *subjuguer*, de *dominer* » et « toute subjugation, toute domination, à leur tour équivalent à une nouvelle interprétation, à un accommodement »[23]. L'homme comme volonté de puissance ne peut qu'aspirer à la domination, également à la domination conceptuelle. Ce qui s'appelle traditionnellement connaissance de la vérité n'est rien d'autre que la tentative de tout adapter à ses propres concepts, ses propres théories sur Dieu, l'homme et le monde par des interprétations continues comme « processus de subjugation ».

Si l'homme est essentiellement volonté de puissance, alors la connaissance du monde aussi est une forme de la volonté de dominer tout le reste. Celui-ci est interprété, est connu, pour autant qu'il admet

---

19 *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, G. Merz, H.H. Borcherdt (éds.), Münich, 1968, pp. 187, 264.

20 Cf. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 12, *in* KSA, vol. 5, pp. 313-316 [= KGA, vol. 6^2, pp. 329-331]. Trad. française : *La généalogie de la morale*, II, 12, *in Œuvres philosophiques complètes*. VII, *Par-delà bien et mal ; La généalogie de la morale*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, 1979, p. 269-270. Texte repris dans la collection « Folio ».

21 Cf. J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip : Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin, New York, 1982, pp. 81-93.

22 *Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre*, *in* F. Nietzsche, *Werke*, K. Schlechta (éd.), vol. 3, p. 489.

23 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, *in Œuvres philosophiques complètes*. VII, p. 269.

cet accommodement, ce concept d'une autre volonté de puissance, ou doit l'admettre parce que celle-ci est simplement plus forte. La vérité est une illusion parce qu'elle n'est qu'affirmation de soi, ne sert que la volonté de dominer. Alors que, pour la tradition, la vérité est la conformité des faits et des énoncés sur ces faits, Nietzsche montre que cette apparente objectivité a sa source dans la plus grande subjectivité. Les affirmations de vérité apparemment objectives ne résultent pas d'un attrait désintéressé pour la vérité, mais sont des interprétations, des déterminations par lesquelles je prends le pouvoir, j'exerce la domination sur ce que je soumets à ma façon de voir, à ma vérité subjective. Comme l'homme ne supporte pas cette vue décevante et ne lui résiste pas, il forme alors l'idée d'une vérité objective.

L'homme comme volonté de puissance, même le savant, ne peut qu'interpréter, qu'adapter les choses à ses idées, que s'affirmer lui-même, au double sens du terme, dans des processus dits de connaissance de la vérité, c'est-à-dire 1) s'imposer et 2) dire et redire ses idées de Dieu, de l'homme et du monde pour subjuguer les autres par ses interprétations.

III. Le témoignage chrétien de la vérité dans le contexte postmoderne

a) Les conséquences pour la théologie, l'Eglise et la prédication : la prétention chrétienne à la vérité comme anachronisme

J'ai déjà souligné qu'il n'y a absolument aucune raison de se réjouir du malheur d'autrui. Il suffit de se représenter les conséquences de la pensée postmoderne sur l'Eglise pour s'en rendre compte. Car même la théologie ne peut pas simplement ignorer les défis que représente la philosophie postmoderne pour tout discours de la vérité, pour toute prétention à la connaissance. J'indique ces défis en quatre points.

1. *Il ne peut plus y avoir de dispute au sujet de la vérité de l'Evangile*

Les temps modernes et l'*Aufklärung* disputent au sujet de Dieu et de la vérité. Même la modernité dispute encore au sujet de la vérité. Cependant, la dispute concerne, ici encore, la vérité en la présupposant. La dispute concerne l'absolu dans la conscience en présupposant un absolu. Cette dispute au sujet de la vérité, même au sujet de la vérité de l'Evangile ou de la prédication, etc., est remplacée dans la postmodernité par la découverte que cela ne vaut même pas la peine de se disputer au sujet de la « vérité », qu'une telle dispute est dépourvue de sens parce que la vérité en tant que grandeur supra-individuelle, forçant l'intelligence et la reconnaissance des individus, n'est plus pensable. Une critique des doctrines de l'Eglise et du christianisme est inutile.

Elle n'est même pas possible. Elle présupposerait un horizon de vérité supérieur, mais inexistant. On ne refusera pas à l'Eglise, au christianisme – de même qu'autrefois déjà on n'avait pas refusé aux Eglises libres et aux communautés religieuses dissidentes – leur place individuelle dans la vie sociale postmoderne. En tant que forme bien définie d'une croyance en Dieu à côté de beaucoup d'autres, l'Eglise aussi – non pas certes comme Eglise du peuple [*Volks-Kirche*] – a droit à l'existence comme expression individuelle de la religiosité d'une partie de la population.

2. *Il ne* peut *plus y avoir de critique des affirmations doctrinales de la foi chrétienne*

En conséquence, il y a une différence spécifique entre la critique du christianisme de l'*Aufklärung* et de la modernité d'une part et de la postmodernité d'autre part. Autrefois, les questions doctrinales, qui concernaient le cœur des convictions religieuses, étaient centrales. Aujourd'hui, l'opinion publique se scandalise avant tout d'une position privilégiée de l'Eglise et de la théologie et de monopoles que non seulement elle considère comme n'étant pas justifiés, mais aussi qu'elle n'est plus à même de comprendre. Les affirmations doctrinales bien définies de la foi chrétienne, allant de la naissance virginale jusqu'à la résurrection de Jésus, ne font pas problème à l'époque de la religiosité ésotérique qui tient à peu près tout pour possible. Les interpellations se dirigent aujourd'hui plutôt contre le statut encore privilégié de l'Eglise dans notre société.

3. *La prétention de l'Evangile à la vérité ne peut même plus être comprise*

Elle ne *peut* plus être prise au sérieux. Car elle n'est même plus comprise en tant que telle ; elle est nécessairement *mal* comprise. La vérité chrétienne, voire l'instruction théologique donnée dans un établissement d'enseignement supérieur de l'Eglise et précisément elle, peut-elle être autre chose que l'expression de l'affirmation de soi institutionnelle, au service de la conservation de soi ? L'Eglise, précisément, ne doit-elle pas accepter qu'on lui demande si ses prétentions à la vérité dans le passé n'étaient pas fréquemment l'expression de positions de force et servaient des intérêts de domination ? Naturellement, aujourd'hui chaque groupe social doit souffrir qu'on le questionne sur ses intérêts. Mais la question-en-retour postmoderne n'est-elle pas beaucoup plus radicale que l'ancienne question-en-retour critique du pouvoir ? On nous demande : le discours chrétien de la vérité n'est-il pas nécessairement une expression de conservation de soi-même ? Pouvez-vous faire autrement que parler ainsi, que vous affirmer ainsi ?

La postmodernité ne traite plus les questions de l'autorité et de la présence publiques de l'Eglise et du christianisme dans le contexte métaphysique, ni sur le fond d'orientations dernières et obligatoires,

mais comme une simple question de pouvoir ou, pour le dire plus élégamment, d'influence et de conciliation d'intérêts contraires !

4. *L'Evangile comme Parole de Dieu n'est plus « pensable »*

Il va de soi dans le contexte postmoderne que, *dans* l'Eglise et la théologie, même la croyance en Dieu qui se comprend comme orthodoxe n'est qu'individuelle. On ne peut plus dire ce qui est vrai et ce qui est faux. Un tel jugement ne présupposerait-il pas un critère dont nous ne disposons plus ? Une vérité que nous n'avons plus ; un horizon que nous, en tant qu'Eglise, ne voyons plus ?

Dans la procédure disciplinaire contre Jutta Voß, pasteure dans le Wurtemberg, le fait que ses conceptions n'étaient pas conformes à l'Ecriture et à la confession de foi n'était pas en cause. Le vrai problème résidait, pour un grand nombre de personnes de notre Eglise, dans *le fait même que* de telles procédures aient lieu. Elles sont anachroniques, non pas parce qu'effectivement nous n'avons plus l'horizon commun de la vraie doctrine, parce que, par exemple, la christologie ou la compréhension de la Cène est controversée, mais parce que beaucoup de théologiens ne peuvent tout simplement plus *penser* un tel horizon.

Beaucoup de théologiens et théologiennes, avant tout les plus jeunes, ont d'importants problèmes d'identité dans ce contexte postmoderne. Ils doivent prêcher l'Evangile. Ils doivent et veulent dire la Parole de Dieu. Mais peut-on même encore justifier le fait de monter en chaire (et d'enseigner dans une chaire) si celui qui se tient *au-dessus* de ceux qui sont *assis sous* la chaire n'en sait pas plus qu'eux ? Si même moi, comme prédicateur, n'ai qu'une idée individuelle de Dieu ; si même moi je ne dispose que d'expériences religieuses individuelles au plus haut point ? Si même moi je ne dis que *ma vérité religieuse* dans le meilleur des cas ? N'y en a-t-il pas beaucoup d'autres et de différentes sortes ? La position surélevée du prédicateur comme représentation symbolique du privilège ecclésiastique de la connaissance n'est-elle pas de la présomption, de l'orgueil, et pire encore : n'est-elle pas un anachronisme ? Ce qui, en définitive, est en jeu ici, c'est la catégorie de la Parole de Dieu, le travail de pensée de la prédication de l'« Evangile ».

Comment faut-il réagir à ces défis ? Comment faut-il prendre position ?

b) Les perspectives : sept points de vue nécessaires

Dans la dernière partie de cet exposé, je ne voudrais pas livrer des réponses toutes faites, mais indiquer des perspectives. Celles-ci doivent et peuvent – je l'espère – encourager à percevoir le défi qui est seulement esquissé ici, mais de loin pas encore saisi dans toute son envergure, et à chercher ensemble des solutions. J'indique sept points de vue :

1. *L'Evangile est une « vérité publique » qui concerne tout le monde (L. Newbigin)*

Lesslie Newbigin, évêque anglican et théologien de la mission, fait campagne de façon décidée pour que, dans le contexte postmoderne également, l'Evangile soit mis en discussion et en valeur comme « *public truth* », comme vérité publique[24].

Autant le culte ne doit pas être une « messe secrète », autant la foi chrétienne ne peut se contenter d'apparaître comme une offre religieuse quelconque, à côté d'autres, au supermarché religieux de la postmodernité.

Se comprendre comme une vérité à côté de beaucoup d'autres serait certes confortable, mais aussi absolument mortel – s'il est vrai que la prédication de l'Evangile et le témoignage chrétien de la vérité ne sont pas laissés à notre discrétion, ni ne sont à juger en fonction de leur capacité à satisfaire des besoins religieux.

La défense de l'Evangile comme vérité publique est absolument nécessaire s'il est vrai que ce n'est pas notre vérité ; s'il est vrai que c'est au nom du *Kyrios*, Seigneur, que nous avons à appeler tous les hommes à l'obéissance de la foi (Rm 1,5). Le discours chrétien de l'Evangile comme vérité publique est absolument nécessaire s'il est vrai qu'il y a des états de choses qui concernent tout le monde, parce qu'ils sont de portée supra-individuelle et possèdent une validité universelle. L'Evangile comme vérité publique représente alors, certes, une prétention parce qu'il trouble, voire remet en question le consensus postmoderne selon lequel il n'y aurait que des « vérités *pour* » ; il y aurait beaucoup de vérités ; il n'y aurait de vérité qu'au pluriel ; chaque horizon – nécessairement individuel – aurait sa propre vérité.

2. *Il est nécessaire de batailler pour la dispute au sujet de la vérité*

La prédication de l'Evangile comme vérité publique demande philosophiquement la « pensabilité » de la vérité. Il s'agit de batailler, déjà et avant tout, pour la controverse au sujet de la vérité. Il s'agit de batailler pour le droit même de controverser au sujet de la vérité ; pour la thèse que toute discussion objective ne s'égare pas dans le labyrinthe des vérités, c'est-à-dire des opinions personnelles, ou ne sombre pas dans le bourbier d'une culture croissante de la confusion.

Dans l'intérêt de l'*homme* qui recherche orientation et vérité, il importe de s'opposer au nivelage et à la dissolution du concept de vérité qui surviennent là où toutes les vérités sont équi-valentes. Le

---

[24] Cf. sur ce programme les ouvrages de Lesslie Newbigin *The Other Side of 1984 : Questions for the Churches*, avec un postscript de S. Wesley Ariarajah, Genève, COE, 1983 ; *Foolishness to the Greeks : the Gospel and Western Culture*, Genève : COE, 1986, (WCC mission series ; 6) ; L. Newbigin et *alii*, *The Gospel as Public Truth : Applying the Gospel in the Modern World*, Londres, CENBooks, 1992.

travail théologique nécessite – *horribile dictu* – une analyse philosophique des idées de rationalité. Notre but doit être de penser la vérité, la raison, la connaissance en tenant compte des résultats métacritiques de la philosophie postmoderne. L'Evangile comme vérité publique demande de nous, en tant que théologiens, un concept de raison théologique neuf, à la hauteur de ces interpellations critiques (cf. 1 P 3,15).

3. *Il est nécessaire de critiquer philosophiquement le postmodernisme en tant que nouvel « horizon »*

Un premier pas vers un concept solide de raison théologique est fait lorsque nous apprenons à distinguer entre pluralité et pluralisme. La pluralité, tant déplorée, des diverses prétentions religieuses et idéologiques à la vérité n'est pas un véritable problème, mais elle est, au contraire, une chance pour le témoignage chrétien de la vérité, tant que cette diversité est perçue comme une occasion de définir nettement sa propre position au milieu des autres et vis-à-vis d'elles. La pluralité religieuse est bien le contexte dans lequel la foi chrétienne a grandi et dans lequel elle est parvenue, dans la confrontation critique avec d'autres religions et cultures, à une prospérité sans pareille.

Cette pluralité est donc à approuver si elle aide la théologie et l'Eglise à mieux se définir et ne les entraîne pas à prendre parti pour la multiplicité. Il importe de distinguer cette pluralité de son idéologisation en un mouvement en -isme, en pluralisme. Le postmodernisme est contradictoire lorsque, prenant pourtant position *contre* toute idéologie, il devient une nouvelle super-idéologie ; lorsque, niant toute vérité, il érige précisément cette négation en une nouvelle super-vérité ; lorsque, contestant toute position, il établit cette contestation comme nouvelle super-position ; lorsque, ayant perdu l'horizon, il fixe précisément cette absence d'horizon comme nouvel horizon, valant désormais de façon absolue.

4. *Il est nécessaire de renoncer à toute tentative de démonstration « fondamentaliste »*

Si, d'une part, la vérité de la foi chrétienne ne peut être garantie par un processus de démonstration (cf. le « trilemme de Münchhausen »), si, d'autre part, l'Evangile, en tant que *public truth*, ne peut être pensé autrement que comme vérité, et s'oppose donc à son classement comme *une* offre religieuse quelconque à côté d'autres, que faut-il faire ?

Le défi postmoderne invite à ne pas faire seulement des concessions – bon gré, malgré – mais à insister à nouveau sur deux faits qui sont fondamentaux :

Premièrement : l'Eglise, en tant qu'elle est liée à Evangile, doit témoigner du point de vue de Dieu sans toutefois occuper ce « point de vue divin ». La critique du discours *ex cathedra* ou de la doctrine fondamentaliste de l'inspiration existe à juste titre ; elle existe – et ceci est décisif – *théologiquement* à juste titre. L'Eglise n'*a* pas la vérité ; elle

ne dispose pas de la vérité ; à la rigueur est-elle *dans la vérité*, plus exactement, elle est maintenue dans la vérité, pour autant qu'elle est Eglise. Ici se décide le caractère réformateur de la théologie protestante.

Deuxièmement : s'efforcer de trouver un fondement absolument valable, pouvant être universellement reconnu, sur lequel l'Eglise pourrait fonder sa vérité, est une entreprise déjà défendue dans le Nouveau Testament. Paul le dit très clairement (1 Co 3,11) : « Personne ne peut poser un autre fondement pour l'Evangile ». Pourquoi ? Parce que Dieu a déjà posé ce fondement et parce que ce fondement, c'est Dieu lui-même en Jésus-Christ, et non pas l'homme ! Les consolidations théoriques, proposées par l'homme, non seulement ne sont pas demandées, mais elles sont aussi dangereuses. Car elles conduisent et séduisent vers d'autres fondements qui, comme nous l'avons vu, ne sont pas solides et font négliger le fondement que Dieu lui-même a posé.

Il est décisif que le Nouveau Testament ne contredise pas, mais qu'il s'accorde avec le point de vue de la non-justifiabilité des prétentions à la vérité.

Mais alors, ne reste-t-il pas que la seule fuite dans l'irrationalité et, par conséquent, dans l'arbitraire religieux ? Comment encore parler, dans ces circonstances, de l'Evangile comme *public truth* ? Comment faire comprendre, expliquer dans ces circonstances, que la prétention de l'Evangile à la vérité s'adresse à tout le monde ?

5. *Le discours chrétien de la vérité s'accomplit nécessairement comme indication du chemin*

Les point de vue évoqués : 1) pas de sécurité cognitive fabriquée par soi-même ; nul homme ne peut poser de fondement ; et 2) l'Evangile a une prétention publique à la vérité parce qu'il appelle tout le monde à l'obéissance de la foi au *Kyrios* Jésus (Rm 1,5), conduisent à une idée de la connaissance justifiable tant théologiquement que philosophiquement.

La prétention chrétienne à la vérité n'a pas son fondement en elle-même ; elle ne prétend pas à la vérité pour elle-même, mais pour un autre, pour celui auquel elle rend témoignage. C'est pourquoi le discours chrétien de la vérité n'a pas sa vérité en lui-même. En tant que position, il n'est pas vérifiable, ni sous des points de vue philosophiques ni sous des points de vue théologiques. Aussi, le témoignage chrétien de la vérité ne peut et ne veut se prouver. La forme spécifique de son discours est celle de l'indication du chemin au double sens du terme :

- la théologie, la prédication et l'Eglise ne remplissent légitimement leur fonction que si elles indiquent le chemin de la vérité, de la vérité qui, en fin de compte, n'est pas une vérité propositionnelle mais une personne (Jn 14,6) ! De cette personne, on ne peut disposer et, contrairement à la logique impérieuse, sa reconnaissance ne peut être forcée.

– la théologie, la prédication et l'Eglise n'assurent adéquatement ce service d'indication du chemin que si elles renvoient à la vérité qui est au centre de la foi chrétienne. Tout serait perdu, les guides ne seraient plus ceux qui montrent le chemin s'ils retenaient auprès d'eux ceux à qui ils s'adressent et les retardaient avec des spéculations sur la vérité de leurs propositions. Le témoignage chrétien de la vérité ne peut pas se passer d'un discours théorisant, propositionnel de la vérité (cf. par exemple la confession de foi apostolique !) Mais le sens des propositions serait trahi si celles-ci, en tant que telles, voulaient présenter, rendre présente la vérité en elle-même. Ici, il importe de résister à la vieille erreur occidentale du logocentrisme, à la présupposition comme à la prétention de la présence de la vérité dans les *logoi*.

La vérité-proposition ne doit pas prendre la place de la vérité-personne. Elle ne doit pas s'efforcer d'avoir une suffisance qui lui ferait justement perdre le caractère d'indication du chemin. Elle n'est légitime, en effet, que si elle renvoie par-delà elle-même, si elle est « insuffisante » en elle-même, c'est-à-dire suscite inévitablement la poursuite de la recherche, n'est elle-même que ce qui montre, indique le chemin, non pas « la chose », la fin elle-même.

Pour le formuler de façon quelque peu paradoxale mais tangible : les propositions théologiques et le témoignage chrétien sont vrais s'ils ne sont pas vrais en eux-mêmes, mais renvoient par-delà eux-mêmes ; s'ils suscitent l'interrogation du destinataire sur l'instance de la vérification qu'eux-mêmes ne peuvent ni ne veulent effectuer. Les propositions théologiques et le discours chrétien de la vérité sont faux s'ils veulent être vrais en eux-mêmes, en tant que tels, c'est-à-dire s'ils voulaient être eux-mêmes l'instance de la vérification de leurs propositions.

Le témoin ne peut pas prouver la vérité de ses dires et il n'y est pas non plus tenu. Il ne peut pas garantir la présence de la vérité dans ses théories et il n'y est pas non plus tenu. Il est témoin, il n'est pas la chose elle-même. Il est *re*présentant, mais non celui qui rend présent et surtout pas présence de la vérité. Cela n'enlève rien à la rationalité de sa prétention à la vérité. Mais cela représente un incroyable soulagement. Cela représente une délivrance d'une exigence littéralement sur-humaine. Et cela représente une détente qui comme telle peut à nouveau indiquer et guider vers le fondement qui seul est solide.

6. *L'Evangile est certes une parole* parmi *d'autres, mais non une parole* comme *toutes les autres*

L'idée de la vérité et de la connaissance esquissée est à même de mettre l'Evangile en discussion et en valeur, même face aux défis du postmodernisme.

Lorsque l'on parle de l'Evangile comme chemin et comme indication du chemin,

- son témoin peut renoncer sans crainte à tout privilège de la connaissance et de la vérité ;
- la valeur et la prédication de l'Evangile ne dépendent plus du fait qu'il y ait un consensus social de base sur les valeurs et les idées chrétiennes ;
- le témoin de l'Evangile, détendu et soulagé, peut comprendre la foi chrétienne comme une position particulière, comme une parole parmi d'autres paroles, comme une prétention à la vérité au milieu d'une multitude d'autres, justement parce qu'il sait qu'il n'a pas à démontrer la vérité de cette parole ; justement parce qu'il peut être sûr que celui qui s'ouvre à cette seule parole et à sa prétention à la vérité expérimentera qu'elle est bien une parole parmi d'autres, mais non une parole comme toutes les autres.

L'Evangile vise à la mise à l'épreuve ; il n'a pas à craindre le forum avec sa pluralité d'orientations religieuses et idéologiques. Au contraire ! C'est précisément dans la concurrence qu'il définit son identité et ce n'est que dans l'explication qu'il démontre sa force et la réalité efficace de ce dont il parle.

Lorsque l'on parle de l'Evangile comme chemin et indication du chemin,

- ses témoins ne dépendent plus de la restauration d'un cadre métaphysique ; ils ne sont pas obligés d'oublier les découvertes métacritiques du postmodernisme ou même d'annuler le postmodernisme lui-même ;
- il n'est plus nécessaire de regagner d'abord un horizon universel, si cela était encore possible. Le témoin peut avoir confiance que l'Evangile, en tant que parole puissante, crée et déploie lui-même cet horizon ; que l'Evangile lui-même confronte à une orientation et obligation supra-individuelle lorsqu'il appelle à obéir à Dieu et à reconnaître son règne.

7. *Le renoncement à toute affirmation de soi est une condition nécessaire pour la crédibilité de l'Evangile*

Avec ce discours sur la vérité, nous correspondons au témoignage que Jésus lui a rendue. Seul le regard sur le Crucifié peut nous aider à faire face aussi à la dernière et peut-être plus profonde remise en question de la vérité chrétienne dans le postmodernisme : comment dire la vérité de la foi de sorte qu'elle ne soit pas seulement l'expression de la volonté de puissance individuelle ou institutionnelle ? Qu'elle ne serve pas seulement la confirmation de soi, voire l'affirmation de soi de l'individu religieux ou des intérêts de groupe religieux ?

Ce n'est que lorsque la vérité n'est pas volonté de puissance qu'elle n'est pas une illusion. Une prétention à la vérité – comparée au soupçon de Nietzsche – n'est crédible que lorsqu'elle ne prend pas la forme d'actes de subjugation par l'interprétation. Ce n'est que lorsqu'elle est autre chose qu'une volonté de puissance se mettant elle-même en valeur qu'une prétention à la vérité est à nouveau pensable. L'incarnation d'un tel discours authentique de la vérité est le martyre de celui qui répond à la question de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? » (Jn 18,38) par le renoncement à toute affirmation de soi et par le sacrifice de sa vie, par la victoire sur sa volonté de vivre.

Le renoncement à l'affirmation de soi chez Jésus se fait cependant au double sens du terme : il n'est pas seulement celui qui règne en servant ; celui qui met sa volonté en valeur en sacrifiant sa vie ; celui qui affirme Dieu en renonçant à toute affirmation de soi. Cela est en effet déjà vrai *exégétiquement* : Jésus ne s'affirme pas lui-même ; *le grand sujet* de sa prédication, ce n'est pas un hasard, n'est pas lui-même mais un autre : Dieu, le Père. Il ne s'agit pas ici d'un individu religieux prenant pour sujet sa vérité et son importance. Jésus n'a en effet, pour parler de façon johannique, qu'un seul but : il ne cherche pas sa propre gloire, mais uniquement la gloire du Père. De même que le Fils n'attend sa gloire divine que du Père, de même il ne trouve sa dignité que dans le fait d'agir pour la gloire du Père. Il ne s'affirme pas lui-même, il affirme Dieu. Ceci est clair, de manière exemplaire, dans Jn 7,16-17. Interrogé sur la vérité, le fondement, l'authenticité de son message, il ne s'érige pas lui-même en instance de vérification ; il ne cherche pas de preuve de son témoignage de la vérité. Il renvoie plutôt par-delà lui-même à celui qui, seul, peut confirmer la vérité de ses paroles. « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire sa volonté [= de Dieu], s'il s'ouvre à Dieu lui-même, il saura, il connaîtra si ma doctrine est de Dieu, ou si je parle de mon chef ».

Jésus choisit le seul moyen possible d'échapper au malentendu qu'il ne s'agirait que de ses convictions religieuses privées, qu'il ne parlerait ici qu'en tant qu'individu et pour s'affirmer lui-même : Jésus semble presque confirmer Nietzsche lorsqu'il poursuit : « Celui qui parle de son chef, celui dont le discours est affirmation de soi, dont le discours est au service de sa volonté de puissance, celui-là cherche sa propre gloire, celui-là cherche à renforcer sa propre existence et à s'imposer ». Il existe cependant une alternative, Nietzsche ne la voyait manifestement pas. La parole et l'exemple de Jésus peuvent nous ouvrir les yeux sur elle, afin de rendre notre témoignage crédible et authentique : « Celui qui parle de son chef cherche sa propre gloire ; mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est vrai ». ■

Ḥokhma 78/2001, pp. 22-34

par Klaus HAACKER
Docteur en théologie de l'Université J. Gutenberg de Mayence, Allemagne Professeur de Nouveau Testament à la Faculté Libre de Théologie Protestante de Wuppertal

PAR LA FOI OU PAR LA VUE ?

UNE ALTERNATIVE FONDAMENTALE POUR LA MÉTHODOLOGIE DES SCIENCES BIBLIQUES*

1. Remarque préliminaire

Cet exposé n'est pas une évaluation critique de quelques méthodes historiques particulières, et encore moins de toutes les méthodes historiques utilisées en sciences bibliques. Dans les limites de cette étude, une telle entreprise serait d'emblée vouée à l'échec[1]. Il s'agit plutôt de distinguer et d'évaluer différents présupposés, à l'origine de positions divergentes en ce qui concerne les méthodes d'exégèse.

L'attitude des théologiens évangéliques (au sens étroit, selon l'anglais *evangelical*, comme dans le reste de cet article) à l'égard des sciences bibliques n'est pas monolithique. L'éventail des positions est très large et nuancé quant à la légitimité et aux limites de la méthode historico-critique. Les critères qui amènent les théologiens évangéliques à s'aligner sur la tradition, sur les résultats de la recherche scientifique, ou encore à chercher une troisième voie, semblent dépendre de beaucoup de facteurs, et pas seulement de présupposés.

Je tenterai de présenter trois attitudes de base qui caractérisent l'utilisation (ou le rejet) des méthodes scientifiques ; trois attitudes vis-

* Exposé présenté à la conférence de l'Association Européenne des Théologiens Evangéliques (F.E.E.T.) à Wölmersen en 1982, publié dans : Klaus Haacker, *Biblische Theologie als engagierte Exegese, Theologische Grundfragen und thematische Studien* (TVG), Wuppertal et Zurich, Brockhaus, 1993, pp. 43-54. Traduction : Pierre-Alain Jacot. Nous remercions l'auteur de nous avoir autorisés à le publier dans *Hokhma.*

1 Pour une présentation et une évaluation des principaux domaines de travail de l'exégèse du Nouveau Testament, voir ma *Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden* (Monographien und Studienbücher), Wuppertal, Brockhaus, 1981, 1985[2] ; en ce qui concerne particulièrement la critique des formes, voir mon étude « Leistung und Grenzen der Formkritik », *Theologische Beitrage*, 12, 1981, pp. 53-71.

à-vis desquelles il convient, à mon avis, de se positionner. La première, que je nommerai *criticiste*, n'est, à ma connaissance, ni soutenue ni soutenable dans les milieux évangéliques. Son refus y est unanime. Les deux autres positions coexistent dans les milieux évangéliques et chacune d'elles s'efforce d'élargir son influence.

Je décrirai la première comme *fondamentaliste*, conscient cependant que tous les tenants de cette position ne sont pas prêts à se reconnaître dans cette appellation. Ils ont tendance, en outre, à défendre leur position comme la seule véritablement évangélique.

On sait que la notion de fondamentalisme est connotée de façon négative, et c'est pourquoi J.I. Packer a récusé l'emploi de ce terme pour désigner les évangéliques[2]. Cependant, on ne peut nier le fait que les évangéliques, jusqu'à aujourd'hui, se rallient volontiers à l'idée forte de fondement (en grec, *themelios* !). Personnellement, je suis tout à fait ouvert à une autre appellation sur laquelle on pourrait s'accorder, car ce n'est pas une question de termes et de définitions, mais d'a-priori dogmatiques.

J'appellerai *réformatrice* l'autre position représentée également par des théologiens évangéliques. Ceux qui s'y opposent la décrivent probablement le plus souvent comme une forme modérée de la position critique. On lui reproche de ne pas se distinguer fondamentalement de la critique biblique libérale ; elle ne fait que l'atténuer ou la freiner, par une certaine loyauté envers la tradition dogmatique. Les tenants radicaux de l'approche fondamentaliste tiennent cette critique qu'ils appellent modérée pour particulièrement pernicieuse, car elle parvient, dans son exégèse de la Bible, à des résultats spirituellement édifiants, donnant ainsi l'impression de s'écarter des présupposés libéraux, alors qu'en réalité elle ne contribue qu'à les minimiser.

Pour ma part, je voudrais montrer qu'il existe une parenté structurelle entre les positions critique et fondamentaliste. Parenté qui, à mon sens, pose problème. J'ai l'impression que les théologiens évangéliques, en s'opposant à la théologie libérale, se sont souvent laissé entraîner à la reproduire en miroir. Une théologie véritablement fidèle à l'Ecriture doit se structurer autrement que le libéralisme ou le rationalisme, et non pas symétriquement.

2. Un point de repère spirituel de la Réforme : la distinction entre conviction et garantie

La différence entre les trois positions de base que je viens d'évoquer correspond, appliquée au domaine de l'exégèse et des sciences bibliques, à la distinction opérée par les Réformateurs entre *certitudo*

[2] James I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, Londres, Inter Varsity Press, 1958, p. 24ss.

(« certitude », « conviction », « confiance ») et *securitas* (« sûreté », « garantie »). Je rejoins ici l'évaluation de J. Schniewind, formulée dans plusieurs articles, notamment celui de 1935 : « Conviction sans garantie. Sur la différence réformatrice entre *certitudo* et *securitas* »[3].

La grande découverte de Luther a été que l'Evangile nous offre *l'assurance* du salut. Il a cependant souligné que cette conviction n'est pas à l'abri du doute, mais qu'elle reste au contraire toujours dépendante d'assurances nouvelles. Notre conviction ne s'enracine pas en nous-mêmes, mais dans la fidélité de Dieu. En revanche, la recherche de garanties revient à présumer faussement de soi. Par exemple à se confier en sa propre théologie ou méthode scientifique. La conviction procède de l'écoute de la Parole, au moyen de la consolation que procure l'Evangile. La garantie croit posséder ce qu'elle tient en main ou voit de ses yeux. La différence entre conviction et garantie correspond à la différence entre la foi et la vue.

La prétendue garantie ne prend pas en compte nos limites historiques et créationnelles. Malgré toute confiance, la foi concède : « Notre connaissance est limitée » (1 Co 13,9). Chercher des garanties, c'est se sentir déjà détenteur d'une connaissance étendue et définitive. Schniewind écrit au sujet de la recherche d'une fausse sécurité dans la prédication :

« Quand la *prédication chrétienne* tombe dans le piège de *garantir*, elle se détruit elle-même. Toute prédication qui verrait son salut dans une méthode, dans une technique, dans une organisation, un appareil, ou dans une forme traditionnelle fixe, ou encore dans la recherche d'une nouvelle forme, voire dans un enseignement orthodoxe indubitable, serait en danger de ne plus parler de Dieu, mais de choses humaines, de choses mortes. Nous penserions dès lors que la connaissance de Dieu irait de soi, que nous en serions nous-mêmes la caution, car elle ne dépendrait que de notre savoir, de nos méthodes et de nos règles. Mais la connaissance de Dieu ne va jamais de soi »[4].

La recherche d'une fausse sécurité guette particulièrement ceux qui font de la théologie leur profession. Qui dit « profession » dit précisément un savoir-faire qui peut s'apprendre. La formation doit garantir que celui qui en a bénéficié possède son métier. Cette notion de savoir-faire s'est étendue progressivement à tous les métiers, essentiellement à partir des professions techniques ; la notion s'est diffusée parallèlement

---

[3] Julius Schniewind, « Gewißheit – nicht Sicherheit. Zur reformatorischen Unterscheidung von *certitudo* und *securitas* », *Die Furche*, 21/1935, pp. 467-480 ; plus tard dans : J. Schniewind, *Zur Erneuerung des Christenstandes*, éd. Hans Joachim Kraus et Otto Michel, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966, pp. 33-44 ; reproduit dans : J. Schniewind, *Geistliche Erneuerung* (Lese-Zeichen), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981, pp. 93-104, référence d'où proviennent les citations qui suivent.

[4] *Op. cit.*, p. 99.

à l'avancée des techniques dans des métiers qui en étaient auparavant moins caractérisés, comme par exemple l'agriculture.

Si l'on regarde l'évolution récente de la théologie (limitons-nous aux dernières décennies), le besoin de garantie semble être passé plus ou moins du domaine du savoir en soi à celui du savoir-faire. Alors qu'auparavant, c'était la pureté ou la justesse de la doctrine qui comptait, l'intérêt s'est reporté sur les méthodes. Dans un premier temps, sur les méthodes exégétiques et en arrière-plan les principes herméneutiques. Aujourd'hui il est question en priorité des méthodes en cure d'âme, dans l'édification de la communauté et, pour ce qui concerne la prédication, de la rhétorique.

Si, dans ce qui suit, j'utilise cette distinction entre conviction et garantie comme « thermomètre critique » ou « pierre de touche » des différents types de relations avec la Bible ou la recherche biblique, c'est qu'il s'agit d'une alternative spirituelle fondamentale qui entraîne des suites dans ce domaine *comme dans d'autres.*

3. L'approche criticiste

L'aspiration à la connaissance parfaite semble, au premier abord, appartenir à l'essence même du travail scientifique. En vérité, il s'agit là d'une exigence qui, dans bien des domaines, n'est pas réalisable à la lettre. C'est un postulat positiviste de la théorie scientifique. Selon lui, seuls les faits dont on peut prouver la véracité peuvent être reconnus comme scientifiques. La vérité est « fabriquée » (« véri-fiée ! »), processus par lequel toute source d'erreur est éliminée. Ainsi parvient-on à des résultats assurés.

Appliqué aux questions historiques, ce postulat s'avère incroyablement réducteur ; car on ne peut ni reproduire ni réfuter les événements du passé par une expérience en laboratoire. Ses effets dévastateurs se sont fait sentir dans la critique des traditions bibliques, bien au-delà de ce qu'avait mis en cause, sur le plan historique, le rationalisme « naïf », aux débuts des sciences bibliques modernes. Alors que le rationalisme primitif ne protestait en principe que contre les aspects miraculeux de la tradition biblique, l'approche positiviste eut pour conséquence un scepticisme *méthodologique*, de principe. On ne peut pas, selon elle, invoquer la simple présence d'une tradition particulière comme argument suffisant pour accepter la réalité des faits rapportés. On demande des preuves additionnelles, venant de sources supplémentaires. Ainsi la charge de la preuve (*onus probandi*) incombe à celui qui s'appuie sur une tradition donnée. C'est pourquoi on cherche à confirmer le message biblique par des sources extrabibliques. Par principe, on donne plus de poids à la possibilité théorique d'erreurs qu'aux faits relatés par la tradition en question.

L'emploi le plus connu de cette approche concerne la tradition des paroles de Jésus : selon le critère de la dissemblance, ce sont les paroles qui se distinguent le plus des anciennes traditions judaïques, aussi bien que de la théologie de l'Église primitive, qu'il faut considérer comme authentiques. Autrement on ne peut être sûr d'éliminer l'erreur dans les cas où a été placée de manière secondaire sur la bouche de Jésus, par négligence ou volontairement, une parole d'une autre origine. Dans la reformulation programmatique d'E. Käsemann transparaît à nouveau le critère de R. Bultmann (exprimant la quête d'une connaissance assurée) : « En quelque sorte, nous n'avons de sol sûr sous nos pas que dans un unique cas : lorsqu'une tradition, pour des motifs quelconques, ne peut être ni déduite du Judaïsme, ni attribuée à la chrétienté primitive »[5]. Dans cet ordre d'idée, Käsemann se reconnaît expressément partisan du doute méthodologique, quand il affirme que « ce n'est plus l'éventuelle inauthenticité, mais inversement l'authenticité de chaque passage que nous avons à examiner et à rendre plausible »[6].

Le propos est clair : l'authenticité doit d'abord être démontrée, et ce au cas par cas. Par principe, et généralement, la tradition biblique n'est pas à considérer comme digne de foi, mais au contraire comme inauthentique. C'est le fruit d'un présupposé qui ne veut pas se satisfaire de vraisemblances, mais au contraire exige des garanties.

Ce scepticisme méthodologique se rencontre aussi dans d'autres domaines relatifs à l'étude de la Bible, par exemple en ce qui concerne les traditions des paroles prophétiques (de plus en plus, à mon avis, dans les milieux théologiques germaniques). Cette attitude est toutefois à récuser catégoriquement, non seulement du point de vue épistémologique en général, mais aussi pour des raisons éthiques et théologiques.

Premièrement, ce présupposé rend pratiquement impossible l'établissement d'affirmations scientifiques sur des causalités historiques. L'histoire se segmente en un certain nombre de faits isolés tenus pour assurés, entrecoupés de larges lacunes où l'on dépend d'interpolations et de conjectures. Ce sont justement les rapports de cause à effet entre deux événements saillants qui s'éclairent le moins facilement. Or le travail de l'historien vise, à partir de ces liens de causalité, à comprendre l'histoire. La chasse aux résultats indubitables compromet ainsi la compréhension de l'histoire comme processus continu. Les faits isolés, établis sans doute possible, sont dépouillés de leur pertinence pour le cours de l'histoire, car toutes leurs interprétations, qui se chevauchent, n'ont

---

[5] Ernst Käsemann, « Le problème du Jésus historique », *in Essais Exégétiques*, Le Monde de la Bible, Delachaux & Nieslé, Neuchâtel, 1972, p. 164 (Trad. Denise Appia). Texte original : « Das Problem des historischen Jesus », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 51, 1954, pp. 125-153, reproduit *in Exegetische Versuche und Besinnungen*, Band I, Göttingen, 1960, pp. 187-214 ; cf. p. 205.

[6] *Op. cit.*, p. 162.

plus de fondement. Leur plausibilité ne peut se fonder de manière positiviste, car il s'agit de plausibilités uniques en leur genre[7].

Deuxièmement, le scepticisme méthodologique des sciences bibliques criticistes doit être mis en question du point de vue éthique. Il aborde les traditions bibliques avec une méfiance que, dans nos relations personnelles, nous considérerions à la fois comme pathologique et asociale. Accueillir d'emblée une nouvelle avec scepticisme, d'où qu'elle vienne, jusqu'à ce qu'elle soit établie par des preuves écrasantes ou qu'elle soit recoupée par plusieurs sources concordantes, c'est une attitude à réserver aux menteurs impénitents. Les traditions du passé, bibliques ou extrabibliques, sont des témoignages d'hommes comme nous, auxquels nous devons de prime abord autant de respect et de confiance que nous en attendons nous-mêmes dans nos relations avec nos semblables. Il n'y a pas de raisons d'exclure cette règle d'or du domaine de la recherche historique. La vérité ne doit pas être recherchée au détriment de l'équité. Le doute méthodologique est, sur le plan de la méthode, injuste et orgueilleux, c'est pourquoi il ne peut, en fin de compte, rendre justice aux textes.

Il touche donc aussi forcément l'appréciation de la fiabilité du message biblique dans son ensemble. La Parole de Dieu ne nous est pas donnée autrement que sous la forme d'un langage humain, transmis de génération en génération. Une perte de confiance mutuelle entre les hommes rend moins enclin à accueillir la Parole de Dieu, parce qu'elle ne nous rencontre qu'au travers d'un langage humain. La tentative de ne s'appuyer que sur des résultats indubitables cache un refus de s'engager dans un processus encore ouvert et inachevé. C'est un essai de mainmise. Celui qui en revanche découvre la Parole de Dieu dans des paroles humaines *particulières* entend en elles et trouve en elles son Seigneur, qui l'appelle hors de sa prétendue sécurité et le place sur un chemin dont l'issue n'est pas encore sûre. Le grand chapitre de la foi, en He 11, souligne particulièrement ce cheminement fondamental de l'existence croyante. En rencontrant la sagesse de Dieu dans la parole de la croix, il ressent l'impuissance de la sagesse humaine à suivre la trace des chemins de Dieu ainsi que des secrets de l'histoire (cf. 1 Co 1). La construction d'une explication du monde en dehors du Dieu vivant comme Créateur et Seigneur devient pour lui folie et aveuglement inexcusables (cf. Rm 1,18ss).

Ce renversement existentiel de la pensée (*metanoia*) veut et doit s'effectuer par un renoncement aux prétentions absolutistes dans les relations interpersonnelles, y compris dans le domaine scientifique. Alors que la rupture d'avec Dieu détruit aussi la communion entre les personnes humaines, et obstrue ainsi l'accès à la vérité (cf. Rm 1,20), la réconciliation avec Dieu crée une disposition à l'humilité qui rend

---

[7] *Neutestamentliche Wissenschaft, op. cit.*, p. 77s.

justice à autrui, en prenant aussi sa parole au sérieux. Ce renversement de la pensée fait disparaître la « propre justice » dont peut faire preuve un chercheur qui s'imagine, avec son doute moderne, être plus près de la vérité de l'histoire que ne le sont les traditions formées à proximité temporelle des événements. L'attitude criticiste se refuse à ce renversement de pensée et contredit ainsi l'essence de la foi.

4. L'approche fondamentaliste

Les sciences bibliques criticistes ne veulent laisser à la moindre erreur de la tradition biblique aucune chance de corrompre notre vision de l'histoire. Pour le fondamentalisme, c'est la ligne de conduite exactement contraire qui prévaut : il faut éviter à tout prix de donner tort à la Bible sur quelque point que ce soit. Le fondamentalisme au sens étroit soutient ce point de vue dans tous les domaines de vérité dont il est fait mention dans la Bible, y compris pour des questions relatives aux connaissances naturelles. Le fondamentalisme classique a tenté, à partir de cette position, d'entraver la propagation de la théorie de l'évolution, et s'est largement discrédité auprès du public par ce combat. Les discussions les plus récentes sur la théorie de l'évolution ont été provoquées par de nouvelles connaissances ou hypothèses dans la recherche relative aux sciences de la nature. Cependant l'intensité des débats s'explique, à mon sens, par le désir de pouvoir désormais résoudre le vieux conflit au profit du récit biblique de la création. C'est pourquoi à l'intérieur de l'Eglise, on veut rappeler à l'ordre tous ceux qui sont prêts à résoudre le conflit entre science moderne, humaine, et Ecriture Sainte, à l'avantage de la première.

Cette position offre un exemple remarquable de constance humaine ! Elle implique même d'être prêt à s'exposer, parfois pour des décennies, à la risée, voire au soupçon de malhonnêteté intellectuelle, jusqu'à ce que des avancées scientifiques ou un ébranlement de l'autorité scientifique en tant que telle donnent raison aux lecteurs de la Bible. La phrase « la Bible a dit vrai », que l'on a pu prononcer avec une satisfaction rétrospective, face à la résolution certaine de problèmes particuliers, se transforme ici en protestation opiniâtre de confiance, alors même que beaucoup de données viennent démentir la justesse d'une affirmation biblique précise. Que le courage de cette confession puisse aussi discréditer le témoignage public, c'est une autre question. Ce n'est pas là un argument de poids contre une telle attitude, aussi longtemps que cette attitude se définit comme une expression de la foi. Il en existe en effet bien d'autres qui paraissent étranges aux gens extérieurs ; et même les expressions les plus directes et immédiates de la vie spirituelle sont souvent particulièrement bizarres ou sujettes à malentendu (cf. Ac 2,13).

Mais cette position est-elle justement à comprendre comme une expression et une conséquence de la foi ? L'interrogation renvoie, incontestablement, à la question de l'assurance du salut. On n'invoque pas l'inerrance de l'Ecriture sur toutes les questions possibles pour en retirer un savoir sur la nature, ou sur l'histoire profane de l'Antiquité, ni même pour surpasser les connaissances scientifiques dans ces domaines. L'autorité de la Bible n'est plutôt ressentie comme un besoin, à proprement parler, que dans les domaines de l'enseignement théologique, et particulièrement en ce qui concerne son contenu central, l'Evangile. La Bible est la source à partir de laquelle nous connaissons l'Evangile, ainsi que la norme d'évaluation de toutes les théologies. Remettre l'autorité de la Bible en question serait livrer la théologie à un arbitraire subjectif. Mais surtout, on saperait l'assurance chrétienne du salut en limitant la fiabilité de l'Ecriture et en précisant ces limites par la critique rationnelle. C'est pourquoi l'approche fondamentaliste ne connaît pas d'autre alternative que la fidélité à l'Ecriture ou la critique biblique.

Parfois, cette alternative est étayée de l'argument de l'expérience. Il y a quelques années, je suis tombé sur un article où l'auteur rapportait comment la confrontation avec la critique textuelle avait été pour lui le début d'un processus irrésistible de dissolution de l'autorité de la Bible, et finalement de sa propre assurance du salut. Un raffermissement de sa foi n'avait été atteint qu'au prix d'un refus radical de toute critique biblique.

Il y a là un déplacement du terrain des convictions vers celui des garanties, déplacement perçu comme le but et le désir d'une existence croyante. Les convictions, chancelantes et toujours seulement relatives et personnelles, sont opposées à une instance objective – la Bible – laquelle offre une garantie absolue, et qui se tient de manière intemporelle en face de tous les développements historiques. Pour le fondamentalisme aussi, il est vrai, la compréhension humaine de la Bible reste toujours limitée et variable ; sa vérité n'est pas toujours accessible à la raison. Mais celui qui donne systématiquement raison à la Bible, en faisant au besoin abstraction de tout examen et de toute compréhension, celui-là a part, dans ses convictions de foi et sa vision du monde, à la vérité supratemporelle et absolue.

Lorsque cette attitude reste en deçà de la raison, elle consiste en une décision de la volonté pour reconnaître, contre tout examen et malgré beaucoup de problèmes, l'autorité de la Bible. L'assurance de la foi, protégée de cette manière, cesse d'être elle-même un fruit de la Parole biblique. Elle devient dépendante d'un effort de la volonté, nécessaire dès que l'on se trouve en présence de la Bible. Elle se répartit donc entre une instance extérieure sûre, et une décision de la volonté. Ici apparaît un principe des œuvres qui supplante le principe de la foi.

Les réflexions pastorales qui mettent en garde contre toute critique vis-à-vis des affirmations bibliques sous prétexte qu'ainsi l'assurance

du salut elle-même risque d'être ébranlée, se révèlent, à y regarder de plus près, comme des pensées de peur qui ne sont pas issues de la foi. Qui me dit, quand je donne la préférence à une théorie des sciences naturelles ou à un résultat de la recherche historique sur un récit biblique, que l'Evangile cesse d'éveiller en moi la foi et de la garder vivante ? L'Evangile est-il efficace et crédible parce qu'il se trouve dans la Bible, ou bien notre confiance vis-à-vis de la Bible n'est-elle pas, bien plus, le reflet de l'impact que l'Evangile a produit en nous ? Combien malheureux, sinon, auraient été autrefois les chrétiens de la première génération qui ne pouvaient s'appuyer que sur l'Evangile prêché et pas encore sur le Nouveau Testament canonisé, ni sur l'enseignement de son inspiration divine !

La peur qui veut élever un mur protecteur autour de l'assurance du salut est en fait déjà un désaveu de cette assurance. Elle enlève à la foi son caractère de confiance joyeuse et à la vie sa disposition à affronter le risque. Il faut ici prendre une décision claire et nette, comparable à celle d'A. Schlatter quand il se décida à entreprendre des études de théologie. Il avait tout d'abord refusé ce projet, car il tenait les études théologiques pour dangereuses. Il craignait pour sa foi. Lors d'un entretien avec sa sœur, l'incohérence de cette position lui apparut cependant ; il écrit à ce sujet :

« J'éprouvais alors que quand je me dérobais lâchement aux études, je ne sauvais pas ma foi, mais au contraire je la sacrifiais. Je ne vois dans mon existence pas d'autre occasion d'un choix décisif pour ma vie intérieure, que cet instant où j'ai rejeté comme hypocrite mon refus des études de théologie, pour une prétendue sûreté de ma foi. A ceux qui m'interrogent au sujet du jour de ma conversion, je suis enclin à répondre qu'il fut celui où je décidai d'étudier la théologie »[8].

Le ton est certainement impétueux. Mais ce qu'il faut en retenir vaut autant pour les rapports des sciences avec la Bible : quand nous nous refusons au travail critique par peur que tout le message de la Bible puisse devenir de ce fait incertain, nous ne croyons déjà ainsi plus à la puissance qu'a la Parole biblique de réveiller notre foi et de nous garder dans la foi au travers de l'instabilité de nos connaissances.

5. L'approche réformatrice

Le refus de l'aspiration à la sécurité ne doit pas être mal compris, notamment dans le sens où l'on se gargariserait de l'insécurité. C'est déjà contre ce malentendu que Schniewind s'est dressé dans son article[9].

---

[8] Adolf Schlatter, *Rückblick auf meine Lebensarbeit*, Stuttgart, 1977², p. 36s.

[9] *Op. cit.* (cf. n. 3), p. 100. « Il y a dans les théologies et les philosophies nouvelles un discours du risque, de la 'désécurisation', dont le résultat n'est encore →

Une caractéristique de la foi, parce qu'elle est espérance dans son essence (cf. He 11,1), est qu'elle doit maintenir la tension entre la Parole proclamée, consignée dans l'Ecriture, et la réalité visible. Cependant, la foi ne se complaît pas dans cette opposition, mais elle ne l'accepte que comme le prix à payer pour suivre Jésus. La foi se projette en espérance dans le temps de l'accomplissement, où la vérité de Dieu ne sera plus voilée par rien, ni remise en question. Cependant, dans la foi, nous respectons notre place dans le temps, notre cheminement vers le but.

L'aveu que notre savoir est fragmentaire et passager alors que la foi « demeure » (1 Co 13,9-13) nous fait prendre une certaine distance intérieure vis-à-vis de chaque connaissance que nous acquérons. Mais cela ne nous délie pas du devoir de tendre à une connaissance véritable, et ainsi de faire usage de nos capacités rationnelles. Le fait de remettre à plus tard des problèmes pour le moment insolubles procède de la même démarche. Cela, Schniewind l'a relié à une juste distinction entre conviction et garantie, dans une conférence de 1935 qui portait pour titre : « Le travail scientifique néotestamentaire et la pratique ecclésiale »[10].

La lutte pour la crédibilité des traditions bibliques ne perd aucune pertinence, car une tradition historique appartient au cœur de l'Evangile comme témoignage (*martyria*) et comme transmission (*paradosis* ; cf. entre autres 1 Co 15,1ss). Partant de cette notion, Otto Michel a souligné la nécessité de la recherche scientifique sur le Jésus historique. Il l'a fait plus énergiquement, si je vois juste, que Julius Schniewind, et en tout cas de manière critique vis-à-vis de Martin Kähler, en s'opposant à la thèse bultmannienne[11] du manque de pertinence théologique de cette question. Et ce n'était pas en réponse au revirement des disciples

---

qu'une nouvelle forme de garantie. On peut être très fier de démanteler toutes les sécurités. »

[10] Julius Schniewind, « Die wissenschaftliche Arbeit am Neuen Testament und die kirchliche Praxis », dans : Günther Bornkamm et K. von Grot (éds.), *Gottes Herrschaft. Flugschriften für die Evangelische Kirche im Osten*, Heft 1, Königsberg, 1935, pp. 14-24. Otto Michel, « Grundfragen der Pastoralbriefen », dans : Max Loeser (éd.), *Auf dem Grunde der Apostel und Propheten, Festgabe für Landesbischof D. Theophil Wurm zum 80. Geburtstag am 7. Dezember 1948*, (Quell-Verlag), Stuttgart, 1948, pp. 83-99, s'exprime dans le même sens.

[11] Rudolf Bultmann (1884-1976) : Théologien et exégète allemand, professeur à Marbourg de 1921 à 1950. Influencé par Martin Heidegger, il est connu pour ses travaux de « démythologisation » du Nouveau Testament. L'ouvrage de Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* a, avant Bultmann, cherché à montrer que le Jésus de l'histoire (c'est-à-dire les résultats limités et variables des recherches historico-critiques) n'est pas si pertinent pour la théologie que le Christ proclamé par l'Eglise primitive, qui a régné dans l'histoire de la foi.

de Bultmann sur ce sujet (Käsemann et Bornkamm). Il écrit entre autres[12] :

« La théologie ne peut s'affranchir des questions historiques. De même, la relégation de l'enquête historique au rang des prolégomènes de la théologie ne rend pas justice au caractère historique de la théologie… Si nous faisons véritablement droit au témoignage johannique selon lequel la Parole s'est faite chair (Jn 1,14), nous ne devons plus essayer de séparer la chair de la Parole ».

« Il en a toujours été ainsi : l'incertitude liée à l'enquête historique, mais aussi les attaques répétées contre l'image dogmatique de Jésus, ne sont en aucun cas sans raison ni sans profonde signification ; la communauté chrétienne n'a pas la possibilité de se réfugier dans une zone à l'abri des tempêtes. Suivre Jésus, croire au Ressuscité et à celui qui est présent dans son Eglise ne sont possibles qu'à la condition d'assumer tout le poids de la discussion historique. »

Dans cette prise au sérieux des questions historiques, il n'est pas possible de distinguer entre les questions théologiquement pertinentes et celles qui ne le semblent pas. Toute tradition biblique qui ne se laisse pas appréhender de manière historique jette une ombre sur le témoignage biblique en tant que tel. Si Luc, par exemple, s'était trop avancé et, au lieu d'une présentation historique consciencieuse (voir son prologue, Lc 1,1-4), avait compilé un ouvrage tendancieux et sans valeur, alors il serait aussi un témoin douteux de l'Evangile. C'est pourquoi le principe du scepticisme méthodologique est, du point de vue de l'approche réformatrice, à rejeter résolument.

Ce ne sont pourtant pas seulement des questions historiques que l'on doit débattre, mais également de l'interprétation. L'unité de la Bible, notamment, n'est pas traitée de la même façon dans l'approche réformatrice et dans la sphère du criticisme. Ici encore, la distinction entre conviction (ou confiance) et garantie est fondamentale. Le fait que les différents rédacteurs des écrits bibliques aient chacun leurs propres mondes d'idées et manières de s'exprimer ne peut être contesté. Jean n'aborde nulle part la question de la justification des impies et, de son côté, Paul ne mentionne jamais le *Logos*[13], ni le Paraclet[14]. On

---

[12] Otto Michel, « Gewissensproblem », *EvTh*, 15, 1955, pp. 349-363 ; et « Der historische Jesus und das theologische Gewißheitsproblem » *in* : *Dienst am Wort, Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn, 1986, pp. 142s, 146.

[13] *Logos* : nom donné au Christ en Jn 1,1-14, qu'on pourrait traduire par Parole, mais qu'il faut sans doute attribuer aux manières de dire de la littérature sapientielle et du judaïsme hellénistique, notamment de Philon d'Alexandrie (ndlr).

[14] Paraclet : l'expression qui, dans le Nouveau Testament, n'apparaît que dans l'œuvre de Jean, désigne tantôt l'Esprit, tantôt le Christ. Emprunté au vocabulaire juridique, ce mot désigne celui qui est appelé auprès d'un accusé pour l'aider à se défendre : le sens premier est donc celui d'avocat, d'auxiliaire, ➜

ne peut *démontrer* (au sens d'une vérification sûre) l'unité du message derrière ses différents modes d'expression. C'est par un jugement parfois risqué mais néanmoins légitime que nous interprétons des notions diverses comme exprimant, chacune à sa façon, le même objet ; ou que nous affirmons que la justification, le pardon des péchés et la nouvelle naissance décrivent le même événement du salut sous des angles distincts. Pour le positiviste, cette vue des réalités spirituelles à travers les expressions divergentes est hors d'atteinte. Il ne peut que se cramponner aux mots, qui eux sont différents.

Pour l'approche réformatrice, la quête d'un message cohérent sous la surface complexe de la Bible est une nécessité. Que l'Ecriture Sainte soit disséquée par le scalpel de la recherche analytique, et le *Sola scriptura* perd son sens. Dès lors, les différentes confessions chrétiennes pourraient se replier derrière un passage de la Bible qui leur conviendrait, comme Ernst Käsemann l'a prétendu dans son article : « Est-ce que le canon néotestamentaire fonde l'unité de l'Eglise ? »[15]. La fidélité aux positions réformatrices, qui importe à Käsemann dans plusieurs domaines, serait alors seulement une fidélité à sa propre origine confessionnelle, et non pas une affaire de conformité à l'Ecriture. Les Réformateurs n'auraient pas été prêts à cette relativisation de leur propre théologie. En tout cas sur cette question, les théologiens évangéliques doivent se démarquer du reste du protestantisme. Il leur faut en outre, assurément, s'efforcer de faire ressortir de manière plausible l'unité dans la diversité des témoignages bibliques. Ici aussi, les affirmations gratuites ne remplacent pas les recherches et le discours théologique.

Tant dans le domaine historique que théologique, la conviction de la foi constitue un *paradigme* au sens que la nouvelle épistémologie donne à ce terme ; c'est-à-dire un point de départ et un cadre pour l'interprétation et l'ordonnancement des donnés divers, littéraires et historiques, que la Bible nous présente. La conviction que donne la foi se rapporte au message de la Bible dans son ensemble. L'ensemble est, ici aussi, plus que les parties ou leur somme. La confiance fondamentale que le message de la Bible, dans sa globalité, a suscitée en nous, nous incite à en examiner les différentes composantes avec bienveillance. La résolution d'un problème vient toujours confirmer le bien-fondé de cette confiance ; il en est de même quand la théologie apprend à viser l'unité de la Bible à travers sa diversité historique et littéraire, ce qui se passe depuis peu sous l'appellation *théologie biblique*. Mais il faut savoir attendre jusqu'à ce que l'on ait trouvé des solutions vraiment

---

de défenseur. A partir de là, on voit apparaître soit le sens de consolateur, soit le sens d'intercesseur (ndlr).

15 Ernst Käsemann, « Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ? », *EvTh*, 11, 1951/52, p. 13ss, et aussi dans : *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Band I, Göttingen, 1960, pp. 214-223.

convaincantes. Et nous devons apprendre à accepter qu'aussi bien la Bible que nos facultés de comprendre et de connaître contiennent des problèmes qui restent insolubles pour nous.

Dieu aurait pu créer une Bible au-dessus de tout soupçon. Peut-être existe-t-elle au ciel, cette Bible merveilleuse et parfaite, où tout est clair et limpide. Si elle existe, elle ne s'adresse pas à nous. Dieu nous a donné la Bible que nous avons sur terre. Elle contient parfois des traditions incertaines, rédigées dans des langues anciennes que peu comprennent, plus ou moins bien traduites ; sur le plan historique, elle n'est de fait que plus ou moins convaincante, et sur le plan théologique, plus ou moins claire dans son message. C'est de cette Bible-là que nous sommes redevables, ce sont ses richesses que nous avons à sonder et à diffuser. C'est à nous de la prendre telle qu'elle est, et de partager ce qu'elle nous donne. ■

Bibliographie de Klaus Haacker

Die Autorität der Heiligen Schrift (Calwer Hefte 125), Stuttgart 1972, 44 p.

Die Stiftung des Heils : Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie, Stuttgart, 1972.

Biblische Theologie heute : Einführung, Beispiele, Kontroversen (Biblisch-theologische Studien 1), Neukirchen-Vluyn, 1977.

Lernen und leben : Ansprachen an Theologiestudenten/Klaus Haacker (Hrsg.). Texte von Karl Barth… – Wuppertal, 1981.

Neutestamentliche Wissenschaft : eine Einführung in Fragestellungen und Methoden, 1re édition, Wuppertal 1981, 2e édition, 1985.

Aus der Freiheit leben : kleinere Paulusbriefe 1 ; Galater – Thessalonicher – Philemon (Bibelauslegung für die Praxis 23), Stuttgart 1982.

Mit Geist beschenkt, avec Gerhard Hörster etc. – 1re édition, Witten, 1983.

Wege des Wortes : Apostelgeschichte (Bibelauslegung für die Praxis 20), Stuttgart 1984.

Hebraica veritas : die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe, avec Heinzpeter Hempelmann, Wuppertal et Zurich, 1989.

Biblische Theologie als engagierte Exegese, Theologische Grundfragen und thematische Studien, Wuppertal et Zurich, 1993.

Paulus : der Werdegang eines Apostels, Stuttgart, 1997.

Der Brief des Paulus an die Römer (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6), Leipzig 1999.

Editeur de *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, neubearbeitete Ausgabe*, herausgegeben von Lothar Coenen und Klaus Haacker in Verbindung mit Jürgen Kabiersch, Siegfried Kreuzer, Hermann Lichtenberger, Günter Mayer und Horst Seebass, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn, vol. I, 1997, II 2001.

Une publication en français : « Justification, salut et foi. Etude sur les rapports entre Paul, Jacques et Pierre », *ETR*, 73 (1998), p. 177-188.

Dès 1977, éditeur du périodique *Theologische Beiträge*.

Ḥokhma 78/2001, pp. 35-51

INTRODUCTION À LA LECTURE DE JEAN BRUN

par Emmanuel ALVAREZ,
pasteur, Bordeaux (France)

Introduction

Jean Brun est connu par ses ouvrages sur les philosophes grecs, édités dans la collection « Que sais-je ? ». On peut citer, pour compléter la liste de ses études d'histoire de la philosophie, *L'Europe philosophe*, et *La philosophie de l'histoire*. L'œuvre du professeur, qui laisse déjà apparaître un auteur à l'esprit critique, se double de livres moins connus, où Brun exprime sa passion de la vie, et son combat de philosophe et de chrétien. C'est dans cette deuxième série d'écrits que son positionnement personnel sur le terrain de la philosophie est le plus perceptible. Offusqué par la facilité avec laquelle est accepté le prêt-à-porter philosophique, Brun veut *habiter sa génération*, pour dénoncer et *corriger*, désavouer les idées toutes faites, qu'elles soient philosophiques, théologiques ou politiques. Proche de Kierkegaard, Brun ne veut pas établir un système de pensée en réponse aux questions de l'existence. Il se présente sur l'échiquier philosophique comme témoin d'une existence humaine continuellement assoiffée de secours, soif que ni la raison des scientifiques, ni la conceptualisation ne peuvent étancher. Dans sa génération, il est un signal d'alarme qui résonne chaque fois que l'homme se pense comme le sauveur. Il rejoint l'interrogation actuelle sur la situation de l'homme, face à l'entreprise de recréation des valeurs[1].

Jean Brun interroge ! Appelé « l'Ecclésiaste du XXe siècle »[2], il ne cesse de placer le philosophe, le théologien, le politique, devant

---

1 Cf. par exemple Jean-Marie Domenach : « L'Europe [...] se trouve confrontée à la crise des valeurs, à la baisse de son espoir, de sa confiance. Sa culture est enfin mise en demeure de répondre à la question posée à l'aurore de la modernité : comment remplacer Dieu sans fabriquer des idoles ? » J.-M. Domenach, *Approche de la modernité*, Coll. Ellipse, éd. Marketing, Paris, 1995, p. 210.

2 Henri Blocher, « Jean Brun, 'Ecclésiaste' du XXe siècle », *in La Revue réformée*, n° 181/1994, p. 5.

un choix quant à l'existence humaine et à sa destinée. En toile de fond de ses ouvrages, apparaît toujours la couleur indélébile de la réalité humaine. Indéfinissable, celle-ci appelle une interrogation sur l'Etre, le « Qui suis-je ? » pascalien. Brun interroge l'homme, qui lui-même s'interroge sur l'efficacité de l'action par la question : « Que puis-je faire ? ». Brun pointe alors du doigt, au cœur de l'ouvrage, l'horizon du sens. Qu'il s'agisse de l'Origine, de la Fin, du Devenir, de l'Autre, il sonde les promesses, voire les certitudes qu'avancent les auteurs prétendant faire parvenir leurs passagers jusqu'à un port.

Le choix que Brun propose ne consiste pas à trouver, parmi les diverses solutions offertes par la philosophie, la politique, et la théologie, une réponse de type positiviste à l'existence humaine. Tout au contraire, il invite en premier lieu à décider de maintenir le questionnement. La question « qui suis-je ? » devient dans l'œuvre de Brun une perpétuelle interrogation, à la mesure de l'existence elle-même et de son mystère. Explorant les souterrains de la pensée, il désigne non seulement les sophismes et les *a priori* mais les intentions et les mobiles cachés des philosophes. Il met au grand jour les intentions métaphysiques, philosophiques et morales qui ont, au cours de l'histoire de la philosophie, présidé au choix de solutions prétendant résoudre, par une synthèse des contraires, le problème de l'existence humaine. Son entreprise critique veut faire prendre conscience que l'homme bute sur un seuil : celui posé par l'existence humaine elle-même. Evoquant Kierkegaard, Kafka ou Nietzsche, il affirme le tragique de l'existence et interroge la valeur des conquêtes de l'homme, qu'il s'agisse du savoir, des techniques, de la science ou de la politique. Le tragique de l'existence renvoie inlassablement au « qui suis-je ? », question existentielle à laquelle le philosophe et le scientifique ne répondent pas tant qu'ils n'en restent qu'au « Qu'est-ce que l'homme ? ».

En second lieu, Brun démontre que la démarche cartésienne se solde par un échec. Car l'homme n'est pas ce maître de la nature qu'il souhaite devenir. Brun appelle, comme un messager, à opérer une véritable conversion et à rejoindre le port. Le bateau coule. Citant Nietzsche, « le désert croît », il pose l'urgence du retour à l'écoute de la transcendance. Pour Brun, la question : « Qui suis-je ? » n'a de réponse que dans un ailleurs de l'homme. Le tragique de l'existence ne s'apaise qu'en acceptant le monde comme ne pouvant se répondre à lui-même, et l'homme comme n'étant ni le possesseur ni le dépossédé de la vérité, d'une part ; et d'autre part en acceptant que ce monde soit marqué par les signes que la transcendance lui a laissés.

1. Itinéraire

Jean Brun est né le 13 mars 1919 à Agen. Il quitte cette ville à l'âge de quatre ans pour Toulouse. En 1936, Georges Canguilhem remarque déjà cet élève brillant au Lycée Fermat, note ses aptitudes et son originalité de pensée[3]. Jean Brun suit un cursus normal d'études et sera bachelier ès lettres en 1937. Il partira ensuite à Paris pour poursuivre ses études de philosophie à la Sorbonne[4].

La période de guerre contraint Jean Brun à ne se présenter à l'agrégation de philosophie qu'en 1946. Ferdinand Alquié, professeur auprès duquel il a suivi une partie de ses études, est membre du jury. Il enseigne successivement à Nîmes, à Bordeaux, à l'Institut français de Londres, en région parisienne, comme professeur de français ou de philosophie. A partir de 1955, alors qu'il est assistant à la Sorbonne, Brun rédige une thèse de doctorat ès lettres qu'il soutiendra en 1961. Sous la direction de Jean Wahl, il écrit *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, et sous la direction de Georges Canguilhem, rédige une thèse complémentaire, *La main et l'esprit.* Cette même année, Brun accepte la charge de directeur du département de philosophie à l'Université des sciences humaines de Dijon. La période de mai 1968, que Brun traverse avec Pierre Magnard, son ancien élève à la Sorbonne, est un moment très difficile. Bien loin d'entrer dans le combat politique, il s'agit pour Brun et Magnard de maintenir non seulement l'enseignement, mais l'existence même de la faculté de Dijon. Convaincu de la conduite à tenir, Brun tient ferme face aux nouvelles idéologies. Elles n'ont pour lui d'autre fondement que celui de l'illusion d'une seconde humanité possible.

A partir de 1974, Brun donne régulièrement des cours dans les facultés de théologie de Vaux-sur-Seine et d'Aix-en-Provence. Il écrit des articles très polémiques dans la revue *Tant qu'il fait jour*, donne de nombreuses conférences dans le cadre des activités des Groupes Bibliques Universitaires et rédige plusieurs articles dans la revue du mouvement. Il écrira en tout plus de cent quatre-vingts articles dans

---

3 « Mes souvenirs revoient Jean Brun comme un élève dont déjà la richesse et l'originalité de la culture, à l'époque, lui permettaient à la fois de suivre, de devancer et de discuter un enseignement sans complaisance, je crois, pour les lieux communs. » Georges Canguilhem, « Lecture et souvenir de Jean Brun », *in Une philosophie du seuil, hommage à Jean Brun*, Préface de E.U.D., 1996. p. 6.

4 « Il se jette dans l'étude de la philosophie comme d'une grève un baigneur se lance vers le large. » Hugues de Cabrol, « Un philosophe agenais de haute envergure : Jean Brun » *in Revue de l'Agenais*, Bulletin de l'Académie des Sciences Lettres et Arts d'Agen, p. 260 (Le numéro ne nous a pas été communiqué).

diverses revues de philosophie et de théologie. Certains de ses ouvrages seront traduits en plusieurs langues. Il sera conférencier en Europe, en Amérique du Nord et du Sud, en Afrique, à Madagascar, à Jérusalem[5]. Après sa retraite, en 1986, Jean Brun voyagera encore beaucoup, et alors qu'il prévoyait de se rendre en Afrique du Sud, il décède subitement le 17 mars 1994, laissant à son lecteur un chantier de réflexion.

Chaque ouvrage de Brun mériterait un intérêt particulier. Ce travail ne peut être réalisé, toutefois, deux éléments importants dans la carrière de Brun, qui permettent de situer une ligne de pensée, sont à souligner.

Brun a participé activement à l'édition française des œuvres complètes de Sören Kierkegaard. Il a rédigé plusieurs chapitres d'introduction aux vingt volumes de la collection de l'Orante. Après l'introduction à *L'école du christianisme*, ce nouveau travail fait découvrir au lecteur l'attachement de Brun à la pensée kierkegaardienne.

Sans que ses proches collaborateurs en connaissent toutes les raisons, Brun a établi des liens avec Henry Corbin. Il a participé à plusieurs reprises aux rencontres organisées par l'Université Saint-Jean de Jérusalem. Henry Corbin, docteur *honoris causa* de l'Université de Téhéran dès 1958, proposait chaque année un colloque[6]. Brun y est venu pour la première fois à Paris, en juin 1977, alors qu'il venait d'écrire *Les vagabonds de l'occident*[7]. Il rédigera plusieurs articles dans la revue *Eranos Jachbuch*. Des liens avec ce groupe à tendance ésotérique, que connut aussi Jean-Marie Domenach, peuvent surprendre de la part de Jean Brun. Loin de céder à une quête mystique, il s'est plutôt intéressé à la recherche d'Henri Corbin, dont il rejoignait la quête d'absolu, en opposition aux réponses philosophiques à la mode.

2. Passionné d'art !

Plusieurs voient en Jean Brun un virtuose du langage et de l'image. Le thème des sons et de la lumière revient fréquemment sous sa plume.

---

[5] « Le 20 novembre 1978 Jean Brun faisait ici, à Jérusalem, une conférence sur l'Arbre de la Connaissance et l'Arbre de Vie. Il définissait un occident en péril, 'désorienté' par perte, à la lettre, de sa référence fondamentale à l'Orient ». Eliane Amado Lévy-Valensi, « Jean Brun et l'occident », *in Une philosophie du seuil, hommage à Jean Brun*, Préface de Georges Canguilhem, E.U.D., 1996, p. 68.

[6] Jean Brun y a donné les conférences suivantes : – session de juin 1977 : « L'Etoile et les tours de Babel » – session de 1978 : « La gnose des signatures et la science des graphiques » – session de 1979 : « Qu'est devenue l'âme du monde ? » – session de 1980 : « Du buisson ardent au feu de paille » – session de 1981 : « Les deux déserts » – session de 1982 : Synthèse de la session « Apocalypse et Histoire ».

[7] « Je dirai tout de suite que, tel qu'il nous est proposé, avec ses deux volets, le moment décisif de son éclosion fut un livre de notre ami, le professeur Jean Brun, que nous sommes heureux de voir pour la première fois parmi →

Il organise des conférences sur l'art moderne dans les années soixante-dix.

Sa riche culture artistique autant que sa connaissance approfondie des philosophes grecs lui donne d'avoir fréquemment recours aux symboles, au langage poétique, pour exprimer sa pensée et réveiller la conscience du lecteur. La lumière, telle qu'elle apparaît dans le tableau de la liseuse de Vermeer, vient d'ailleurs et symbolise *le visible* et *le caché*, le diurne et le nocturne, la réalité et l'attente, l'angoisse et l'espérance. Il ne s'agit pas pour Brun d'utiliser le symbole pour abolir la distance, mais pour susciter la perception de la Vérité dans un au-delà, un ailleurs. Brun utilise souvent les images et les sons des récits mythiques pour dénoncer la prétention démiurgique masquée par un art trompeur. Il se rapproche ainsi de Mallarmé, de Rimbaud, de Kafka. Il écrira *Essence et histoire de la musique* peu avant sa mort. Cet ouvrage fait découvrir tout l'intérêt que Brun porte depuis le départ à la dimension de la lumière et du son, comme porteurs d'un message qui ouvre sur un au-delà de la connaissance rationnelle et de la connaissance sensible. C'est dans la dimension de l'art, de la beauté que Brun exprime une pensée proche de celle de Platon. Il cherche à faire apparaître comme « en creux », en négatif, dans le « non-dit » ou « le dit » ce qui est « à dire ». C'est cet « à dire » qui pour lui, est non seulement porteur de sens, mais donne véritablement le sens, comme une clé ouvrant la porte de l'éternité. Les thèses de Brun sur la musique, la lumière et le langage sont-elles éloignées des *Ennéades* de Plotin, bien qu'il condamne les thèses de cet auteur ? La recherche intense de l'absolu, teintée d'irrationalité, laisse pourtant une ouverture. Soucieux de lutter contre le rationalisme devenu idole, les écrits de Brun, plus proches de Kierkegaard que de Pascal quant à cette quête, ont pu faire dire à Pierre Magnard que Brun était un « néo-platonicien surmonté »[8].

---

nous. Il s'agit de celui de ses livres qui a pour titre *Les vagabonds de l'Occident*, livre où la lucidité du philosophe, conjointe au don d'un lyrisme prophétique, guide l'analyse des misères spirituelles, intellectuelles et morales de notre temps. » Henry Corbin, « Allocution d'ouverture », *Les pèlerins de l'orient et les vagabonds de l'occident*, Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem, n° 4, Berg International, Paris 1978, p. 9.

8 « Ce qui fascine chez Jean Brun c'est qu'il fut un néo-platonicien surmonté. Son tourment métaphysique était une sorte de « mal du pays », une nostalgie de l'origine, dont il eût voulu conjurer qu'elle fût perdue et que cette perte pût être vécue comme une dépendance et même comme une déchéance. L'obsession est dès lors pour lui celle du retour ou de la conversion à cet originaire qui permettrait à celui qui en est issu de coïncider avec le principe. Cette constante plotinienne ou proclusienne se retrouve dans tous les ouvrages de Jean Brun ». P. Magnard, « Du sacré au divin », *in Journée Jean Brun, Dijon, 18 mars 1995*, p. 71.

1. La tâche du philosophe

Pour Brun le philosophe, qui dans une certaine mesure pourrait s'apparenter au prophète, possède une vocation. La tâche du philosophe est de « donner à penser », selon l'expression heideggerienne. Brun ne met pas en cause la légitimité de la réflexion philosophique mais la dérive de sa vocation. Au long de l'histoire, la philosophie a perdu de son actualité. Les philosophes se sont laissés séduire par deux courants : le rationalisme et le nihilisme. A défaut de devenir un personnage médiatique à la solde des idées à la mode, le philosophe travaille soit à enfermer l'homme dans un système, soit à le faire disparaître – à le liquider – et ne se situe plus en avant de la réflexion pour interroger, et pour garder l'esprit critique afin d'ouvrir le monde à autre chose qu'à lui-même. Lorsque le philosophe veut saisir l'absolu, Brun dresse la question fondamentale qui consiste à savoir si l'homme *est* ou *n'est pas* la mesure de lui-même. L'Homme n'est jamais dans une autre situation que celle de Job, contraint d'avouer n'avoir en main ni le sens ni le fonctionnement de l'univers. Brun pose ainsi autant le problème de la connaissance que celui de la finalité de la philosophie. Il explore le rapport entre le savoir et l'Etre, et constate que le philosophe travaille à la mort du sujet. La philosophie dépend trop de la science et de la politique. Le cas de Job ou celui du juif errant replace la réflexion philosophique sur un autre point d'appui que celui de la connaissance ou de la spéculation à propos du devenir. C'est sur l'homme tel qu'il est, dans sa « nudité originelle », sans les équipements que la technique ou la science a pu lui donner, que Brun fixe le point de départ. L'interrogation autour de la tâche du philosophe n'aboutit à aucune définition conceptuelle de l'Etre, mais cherche à « mettre en évidence les seuils significatifs que l'existence rencontre devant elle pour réfléchir sur le sens et la portée du désir dont elle est animée, et qui la pousse à les franchir »[9]. La démarche de Brun consiste à faire référence au sacré et au mythe pour rendre compte de la difficulté du philosophe à ouvrir la conscience au mystère de l'Etre : vérité à jamais inaccessible pour l'homme. I. Malaguti explique que le mythe permet une intelligibilité différente et non faite de concept et que Brun se situe sur un plan transhistorique et métadialectique. Elle ajoute : « Dans le mythe l'intemporel est présenté sous la forme d'un récit. C'est une façon de saisir intuitivement des réalités métaphysiques et cosmologiques, permettant ainsi de transcender le monde sensible. »[10]

---

[9] Jean Brun, *Les Rivages du monde, de la vérité muette à la Vérité qui parle*, Desclée, Paris, 1979 p. 50.

[10] Ilaria Malaguti, « Lire Jean Brun » Brève introduction à la pensée d'un philosophe majeur, *Catholica*, 65/1999, p. 57.

2.1. Etre et séparation

L'homme cherche en permanence à trouver un au-delà de sa condition et à dépasser la finitude qui lui est pourtant inexorablement attachée. Aussi dirige-t-il sa recherche vers deux ports : celui de *l'originaire* par un mouvement centripète, quête du repos des profondeurs, par le recours au *mythe*, et celui de *l'ubiquité* par un mouvement centrifuge, par l'exaltation du *voyage* qui permettra, à son terme, de ne faire plus qu'un avec l'infini[11]. Ces deux quêtes, pour Brun, restent prisonnières du rapport très plotinien à l'Un. Il s'agit de « trouer » l'espace et le temps. Cette double conquête du temps et de l'espace est une conquête de l'idéal destiné à donner ce « supplément d'âme » au monde et à l'homme. De ces deux quêtes, Brun retient le questionnement essentiel de la condition humaine. Qu'il s'agisse de la quête de l'originaire ou de l'ubiquité, il indique que l'homme est dans une condition de séparation d'avec ce qui constitue l'Etre. Il écrit : « l'homme est l'être qui ne peut être comblé »[12]. L'homme est un seuil non pas dans la perspective kantienne, qui rend surtout compte d'une limite de savoir, mais plutôt kierkegaardienne, celle de la limite de l'instant, moment ou se rejoint le temporel et l'intemporel, le possible et l'impossible. Reprenant une parole de Kant, Brun désignera l'homme, par référence à ce à quoi il aspire profondément mais qu'il ne peut atteindre, comme « un organe-obstacle » pour lui-même. Il ne peut accéder qu'à ce qui vient de lui, pas à ce qui ne vient pas de lui, mais l'attend pourtant. Sa connaissance et son expérience le renvoient constamment à lui-même, c'est-à-dire à l'homme dans sa finitude ; et sa recherche bute constamment sur les trois domaines propres à la condition humaine : le corps, l'espace et le temps.

Après une exploration des penseurs, Brun pose le fait que l'homme est « essentiellement séparé ». Ce thème de « la séparation » est fondamental chez lui. Il s'agit d'une séparation qui empêche la fusion du *Je* et du *Tu*, mais qui n'est pas *l'Etrangeté* complète. Brun explique que le rapport « JE et TU » fait apparaître cette séparation du moi et de l'autre qui fonde l'en-soi de la personne humaine. La nostalgie de l'Etre fonde l'expérience de la séparation, elle est l'essence et non un accident de la conscience. La finitude est l'expérience quotidienne de la séparation de l'homme et de l'Etre. Pour Brun, même Heidegger n'a pas fait le tour de la question du rapport de l'étant à l'Etre absolu : « On ne sait pas très bien si, pour Heidegger, c'est l'homme qui est le berger de

---

11 Brun critiquera à plusieurs reprises la thèse du point oméga chez Teilhard de Chardin.

12 Jean Brun, *Les Conquêtes de l'homme et la Séparation ontologique*, B.P.C., Presse Universitaire de France. (Thèse principale pour le doctorat ès lettres). p. 285.

l'Etre ou au contraire, l'Etre qui est le berger de l'homme ». C'est pour Brun l'incarnation du *logos* (étrangère à Heidegger) qui caractérise le fait que l'Etre reste séparé de la conscience humaine[13]. L'homme fait l'expérience de la misère de ne jamais pouvoir saisir l'Etre dont il garde en lui la nostalgie ; et celle de ne pouvoir jamais être Dieu. C'est l'aspect tragique de l'existence. Seule l'incarnation du *logos* donnera accès à une transcendance et une approche de l'Etre.

L'homme peut-il encore espérer et agir, pour être délivré du poids de sa finitude ? Brun explore les tentatives de solutions proposées par les philosophies, et destinées à exorciser sa séparation ontologique. Les solutions conceptuelles, qui éteignent le questionnement ou « liquident » la personne humaine et le sacré qui la constitue, n'ont pour lui que le goût de la tentation. Il se place dans la perspective d'une dialectique kierkegaardienne : plus l'homme cherche à se définir conceptuellement, plus il s'éloigne de lui-même. En d'autres termes, il est possible de dire que plus l'homme tente de sonder pour maîtriser sa condition, plus il creuse des « puits de Babel » et se détourne de la Vérité qui ne peut être un objet de possession, mais qui au contraire le contient.

2.2. Tentatives et tentations

L'homme refuse profondément la misère de sa condition. En cherchant à la nier ou à l'oublier (c'est le « divertissement pascalien »), à la surpasser, il va plutôt la redoubler. Plus il cherche à masquer, à ignorer, à transformer, à métamorphoser sa condition, plus il montre au grand jour ce qu'elle est, et construit son désespoir. La tentation suprême est l'auto-divinisation, la recherche, voire, la proclamation d'une seconde humanité. L'homme « pense pouvoir accéder ainsi au pays de l'Immortalité »[14]. Le terme d'auto-divinisation utilisé par Brun n'est pas à lire d'abord d'une manière théologique, même si cette référence n'est pas absente. Il s'agit surtout de lutter contre la philosophie de Hegel qui fait résider l'Esprit absolu en l'homme. Pour Brun cette auto-divinisation est réalisée au prix de l'élimination de la condition humaine, et appelle à penser cette spéculation de la coïncidence entre le *logos* permanent en l'homme et la raison humaine. Si Brun lie tentative et tentation c'est parce que tout commence par cette parole du serpent en Eden : « Vous serez comme des dieux ! ». L'homme pense ainsi parvenir à ce titre de « créateur » et s'évertue à opérer sciemment une confusion entre *condition* (inéchangeable) et *situation*. La distinction des deux termes *situation* et *condition*, qui s'adresse particulièrement aux écrits de Sartre, constitue le fondement du discours de Brun à propos de la personne humaine et de son action. Brun détecte les endroits où

---

[13] *Ibid.*, p. 217.

[14] Jean Brun, *Les masques du désir*, Buchet Chastel, p. 213. Brun traitera sévèrement les thèses de Hesse, Leary et Alan Watts sur ce point.

la recherche de dépassement de la séparation ontologique se fait la plus criante : la technique, la théorie sur l'histoire, la connaissance et le savoir. Brun interroge sur l'enjeu ontologique de ce dépassement désiré, et parfois proclamé, dans la pensée structuraliste par exemple.

2.3. La technique et la conquête de l'espace

Les récits mythologiques, Prométhée donnant le feu aux hommes, Dédale travaillant à la libération d'Icare par la technique, servent d'images fortes à Brun pour aborder l'enjeu ontologique de la technique. Il convient de ne pas se méprendre sur sa démarche. Il n'est ni anti-progressiste, ni critique de l'apport incontestable de la technique. Il veut faire apparaître le véritable enjeu ontologique qui se cache derrière cette course à l'invention. Il s'agit de dénoncer une technique mystifiante, celle qui vise sans l'avouer l'auto-divinisation de l'homme, sa métamorphose profonde et la libération de son moi. La technique va permettre à l'homme de revêtir des masques (de cacher sa nudité essentielle) ; c'est-à-dire de changer le sens pour un autre sens. Son livre *Le rêve et la machine* traite de cette dérive de la machine, devenue plus vivante que l'homme et chargée de la transformation ontologique de ce dernier. Brun dénonce le piège du « tout est possible » et du « tout peut s'expliquer » ; piège de la science qui pourrait permettre à l'homme de passer au-delà de lui-même parce que la technique le rendrait « possesseur de la nature ». Piège de la « coïncidence » entre le savoir et le divin (Brun critique la démarche cartésienne sur ce sujet). Désavouant la technique toute-puissante, Brun reprend la demande d'Archimède, « donnez un point d'appui et un levier et je peux soulever le monde », et l'applique à la recherche hégélienne. Il conteste Hegel et Platon pour qui l'homme est une plante céleste et peut, s'il trouve les outils, recouvrer son harmonie perdue. Brun va leur opposer l'« humain, trop humain ! » de Nietzsche et dénoncer l'outil : La technique. Cette technique *désincarnante* est aveuglante. Elle fait croire que l'Etre est à portée de main, autant que le temps et l'espace, et que toute distance peut être vaincue. Le rêve de l'ubiquité devient alors réalisable ; l'homme a pu par la technique maîtriser cette nature (tel le feu de Prométhée enfermé dans les moteurs) et lui faire ainsi imaginer qu'il est « autre », et qu'il peut dorénavant assister à son propre devenir, se *défaire* et se *refaire*. Brun veut *démythifier* la technique qui propose d'opérer des métamorphoses, mais qui ne fait que conduire à l'extase dionysiaque. Elle ressemble à une démarche du Pseudo-Denys et fait dériver l'homme de sa vocation d'être en image de Dieu, en lui faisant supposer qu'il est devenu le « collaborateur de Dieu ».

2.4. L'histoire et la conquête du temps

La technique, comme l'histoire, pose le problème de la légitimité de la *raison-logos*. La maîtrise de l'histoire montre la dérive de la quête

de l'homme. Sur ce sujet, Brun critique encore Hegel, particulièrement son affirmation selon laquelle l'Esprit pourra effacer les blessures de l'histoire. Pour Brun, ce n'est que par un travail de conceptualisation que Hegel peut arriver à cette conclusion. La question majeure que pose Brun est celle-ci : « L'homme est-il *dans* l'histoire ou bien fait-il l'histoire ? ». Brun choisit le premier terme. L'homme n'est pas auteur ; il a plutôt à se mettre à l'écoute des signes de la Transcendance. Ces signes, qui ne sont et ne seront jamais de son fait, lui indiquent sans cesse qu'il ne peut être son propre Dieu. Parce que, pour Brun, l'histoire a un sens, c'est-à-dire un début et une fin, ou plus précisément « un commencement » et « un achèvement », il s'oppose aussi à Nietzsche et à sa théorie de l'éternel retour, qui annihile le sens de l'histoire. Brun distingue le *début*, que l'homme peut forger, du *commencement* qui demeure hors de sa portée. Face à la quête de l'originaire et de l'infini, présente dans cette critique de l'histoire, Brun pose l'irréversibilité du temps ; ce temps qui est un élément fondateur de l'individu, qui ne peut jamais devenir un objet d'appropriation, ou un moteur pour proposer un « devenir » de l'Etre ou de l'humanité comme s'y essaient Hegel ou Teilhard de Chardin. La pensée de Pascal, « le silence éternel des espaces m'effraie » est un appel à l'écoute, et à une incarnation de l'individu dans le Temps.

3. La connaissance et le savoir

A partir du texte de la Genèse au sujet de l'arbre de la connaissance, Brun démontre que la course gnostique au savoir, empruntée surtout aux philosophes grecs, a fait dériver le cours de la pensée. Il reprend la métaphore de l'arbre chez Descartes et transpose l'image à celui de la Genèse. Cette connaissance dont l'homme devait se protéger est le savoir rationnel et scientifique[15]. Brun s'éloigne visiblement de l'exégèse du texte biblique pour lui donner un sens personnel, celui d'une dérive de la raison, car Brun ne dit pas explicitement que le savoir et la science constituent la désobéissance en Eden.

La dérive ontologique de la connaissance totale, qui prétend aussi réaliser l'homme total ou unidimensionnel, notion chère à Marcuse, est une dérive d'ordre ontologique. Le savoir permet de relier le ciel et la terre, d'en « célébrer les noces ». Qu'il soit rationnel ou d'ordre mystique, il se veut l'outil indispensable du voyage. Brun critique Aristote sur ce sujet et lui reproche, par sa théorie du moteur non-mu, de suggérer que l'homme soit *en mesure de* remonter jusqu'aux causes premières. Brun évoque Kant, même s'il trouve que celui-ci reste trop à l'intérieur de la rationalité en pensant que le savoir donne un pouvoir. Brun critique la prétention cachée de la science et la politique, lorsqu'elles invitent

[15] Il faudrait examiner le bien-fondé de cette interprétation.

à croire en une cité parfaite, investie du pouvoir de libérer l'homme de son moi. La cité platonicienne, fait-il remarquer, est une projection de l'homme. Il appelle artères, cœur, poumons des éléments des villes qu'il fabrique (la première est l'œuvre de Caïn) : il en fait une extension de lui-même. Cette expérience de la ville laisse penser que l'homme peut sortir de lui-même et se transformer, se recréer comme il crée des villes ; son savoir lui permet de se dé-territorialiser. C'est encore à Descartes assimilant le mal à l'ignorance que Brun adresse sa critique, et l'étend jusqu'aux thèses du structuralisme. Il est possible que *La nudité humaine*, qu'il écrit en 1973, l'ait été en opposition à *L'homme nu* de Lévi-Strauss, publié en 1968. Brun dira qu'on a fait pire qu'Aristote ou Descartes, qui restaient encore dans la sphère de l'humain cherchant à acquérir la vérité. Le structuralisme pense non seulement avoir domestiqué la vérité mais aussi l'avoir dépassée. C'est parce que le structuralisme définit l'homme comme un pli, un accident de l'univers, un « champ », un « lieu » que Brun en parlera comme d'un véritable « terrorisme intellectuel », à l'image du Grand Inquisiteur de Dostoïevski.

4. Face à l'Echec

La tâche du philosophe consiste à dire sa découverte, surtout si elle ne peut dans un premier temps ne faire apparaître qu'un échec. L'échec (compris chez Brun selon l'analyse de K. Jaspers) ferme sur la solution, mais ouvre de ce fait sur la prise de conscience. Plus cet échec est mis en évidence, et plus il illumine le véritable salut. L'échec fondamental est dans le mal et la mort. Brun rejoint Kant sur le mal radical, et lutte contre la fécondité du négatif hégélien. Il écrit : « L'homme a voulu par là (une mort qui devient opératoire et qui engendre une néo-vie) vaincre la Mort elle-même en ne se bornant plus à la subir ni à la constater ; s'étant rendu comme maître et possesseur de la nature, puis comme maître et possesseur de l'homme, il devait se rendre également comme maître et possesseur de la Mort sous peine de devoir avouer son irrémédiable échec. Tant que la mort demeure un événement inéluctable, elle reste, en effet, ce sur quoi la technique n'exerce aucun pouvoir absolu [...] »[16]. Pour Brun le seuil de l'origine de la mort et du mal implique que le philosophe a la tâche de restreindre la prétention du « connaître ». Il ajoute à ce propos : « ... Pas plus que l'homme n'a d'expérience de la mort, pas davantage il n'a d'expérience de l'origine ; qu'il le veuille ou non, il n'est pas né de lui-même et ne peut rendre compte du *il y a* en terme de *il y a*. »[17] La découverte qu'il n'existe ici-

---

[16] Jean Brun, *Philosophie et christianisme,* éditions du Beffroi, Québec, 1988, p. 196.

[17] Jean Brun, *La nudité humaine,* Fayard , 2e éd. revue et augmentée, éditions du Beffroi, Québec, 1973, p. 236.

bas, dans l'incarnation au monde, aucune consolation à la misère existentielle, oblige le philosophe à ne prendre comme point de départ que le vécu de l'homme. La démarche de Brun, semblable à celle de Kierkegaard, donne à saisir que l'Absolu rend sobre, et qu'il ne peut être ni pris ni compris. Mais l'Absolu n'est pas muet pour autant, et le philosophe a la tâche ardue de faire taire les « bruits » pour faire entendre « la Voix » ; la tâche consiste à détourner des lumières de la ville pour faire voir la lumière céleste qui brille dans la nuit.

L'échec du mal et de la mort implique impérativement une mise en échec des tentatives dans les différents domaines évoqués par Brun, parce que pour lui l'homme souffre. C'est le tromper une fois de plus que de lui faire croire qu'il a pu atteindre « l'autre rive ». Brun interroge les systèmes philosophiques à propos de la souffrance. L'angoisse avancée par Kierkegaard comme révélateur existentiel trouvera chez Brun son écho. L'homme prend conscience d'un manque. Et cette prise de conscience lui est salutaire.

5. L'homme souffrant du manque de Sens

C'est dans *Le retour de Dionysos* qu'il révèle le plus précisément ce que représente la souffrance de l'homme. Séduit par des vertiges de surhumanité, il tombe et souffre de rester en définitive toujours le même, en condition de manque de Sens et d'Etre. Brun reprend le thème de la séparation lorsqu'il considère la généalogie du Sens. Le langage, chez Brun, est la trace existentielle par excellence. Il lui sert d'appui pour montrer que l'homme a perdu le sens du Sens en perdant le langage. L'inexprimable du langage est, dit-il, « gros » de sens ; et c'est par l'absence qu'on perçoit la profondeur de la condition humaine ainsi que l'appel à être sauvé. Le langage est l'expression forte du tragique, et comporte un mystère insondable pour l'homme. Brun opère une corrélation entre le Verbe de Dieu qui ne peut se conjuguer et la parole humaine qui choisit son sens. En effet, la conjugaison adapte, transforme ; or, le Sens du sens est donné et non fabriqué. Qu'il s'agisse d'Action ou de Langage, l'homme tombe dans la tentation de *l'homo faber* ; or le langage lui indique une Transcendance. Chez Brun, le logos n'est ni le discours (qui tue Socrate[18]) réduit à l'horizontalité, sans référence à la dimension verticale du langage, ni l'histoire d'une vérité en devenir comme chez Hegel[19], ni un instrument de réconciliation des contraires. Adossé à la perspective biblique, il écrit, à l'encontre de ceux qui ont sécularisé le langage :

---

[18] « Socrate est le martyr du logos dans la mesure où sa condamnation a été obtenue par des professionnels du discours » (*Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*), p. 36.

[19] Cf. *Philosophie de l'histoire*, les Promesses des Temps, éditions Stock, Paris, 2e éd., 1996, p. 184s.

« [...] si beaucoup de théologiens et de philosophes ont pensé le christianisme à partir de cadres intellectuels légués par les philosophes grecs, ils ont ainsi souvent conceptualisé et systématisé le christianisme et l'ont sécularisé. Dans la mesure où le christianisme apporte le Message de la Révélation par les Écritures et par l'Incarnation, il parle au monde et dans le monde mais pas avec la voix du monde. Cependant le monde veut prendre sa revanche, aussi, lorsqu'il ne récuse pas purement et simplement le christianisme, tente-t-il de le domestiquer. En ce sens, la pensée grecque lui a été utile mais il n'a pas vu que la Révélation chrétienne n'avait rien à voir avec un dévoilement de la Vérité. »[20]

Les thèses de Brun sur le langage demanderaient un travail approfondi, car le « à dire » de la transcendance est-il inscrit dans le langage ou dans une dimension de foi ?

6. La sortie du labyrinthe

En quête d'Absolu, l'homme qui ne peut être comblé confond situation et condition. En exaltant l'histoire comme lieu de son devenir ainsi que sa propre action, il se leurre par son propre divertissement. Leurre d'autant plus criant qu'il croit remplacer le verbe de Dieu, alors qu'il ne fabrique que des idoles.

La pensée de Brun invite à analyser le rapport de l'homme avec lui-même et avec le monde comme un decrescendo. Pourtant l'homme garde la nostalgie de l'Etre. Si la prétention à l'auto-divinisation échoue, l'homme est en condition d'attente, assoiffé d'une révélation. L'homme souffre de sa propre chute, et demeure l'être de la cassure.

Brun, pour évoquer un absurde, utilise deux termes en apparence synonymes, mais qui appellent à distinguer entre ce que l'homme fait et ce que Dieu opère. L'homme travaille à des *sauvetages* qu'il prend pour un *salut*. Il est à l'intérieur de lui-même comme un labyrinthe. La démarche de Brun consiste à prouver que l'homme ne peut en aucun cas produire autre chose que de l'humain ; or sa quête tragique lui fait aspirer à l'Etre, à cette réponse au « qui suis-je ? ». Brun refuse la quête de l'exorcisme du temps ou celle de l'extase dionysiaque, mais travaille sur le rapport à la Vérité. Tandis que l'homme attend d'être « consolé de sa misère » il ne peut, par son action, son savoir, sa technique, que produire des sauvetages. Or, ces sauvetages ne sont, en définitive, même pas mis en œuvre comme il le faudrait, car la quête de maîtrise de la nature occulte à l'homme les besoins auxquels il pourrait répondre. Les sauvetages peuvent changer des *situations*, et s'ils ne peuvent fondamentalement bouleverser la *condition*, ils sont nécessaires. Brun

20 « Hellénisme et christianisme », *Hokhma*, 41/1989, p. 10.

retrouve dans ce rapport au sauvetage le rôle de l'action. Celle qu'il recommande n'est plus la prétendue dé-territorialisation de l'homme, pour lui faire toucher à l'infini ou tenir entre ses mains sa propre naissance, sa propre origine, mais celle qui va répondre aux besoins du prochain. La différence fondamentale entre sauvetage et salut se situe dans l'intériorité à laquelle l'homme, même avec le secours de la psychologie, n'a pas accès. Brun donne un exemple du possible dans l'action et de l'impossible, de tangible et de l'inaccessible dans ce récit, peut-être à lire comme une parabole :

> « Si une femme désespérée se jette à l'eau pour mettre fin à ses jours, celui qui plongera pour la ramener sur la berge aura accompli un sauvetage impliquant du courage, voire un certain amour du prochain. Toutefois, celle qui se trouve là, encore toute ruisselante, aura, certes, momentanément échappé à la mort, mais elle n'aura pas échappé à la vie qui va la reprendre, elle se trouve inéluctablement face à face avec son existence, avec les mêmes souvenirs, les mêmes impasses qui ont provoqué son désir de chercher dans la mort le moyen d'échapper au Monde. Pour opérer un Salut et non un simple sauvetage, il faudrait que celui qui n'a pas hésité à plonger dans l'eau fût capable de donner à cette femme une autre mémoire, un autre passé, un autre présent, il faudrait qu'il eût le pouvoir de refaire entièrement cette existence. Quel homme pourrait avoir la prétention de posséder une telle puissance, une puissance assez surhumaine pour offrir à l'autre des raisons de vivre et d'espérer afin de lui ôter à tout jamais le désir de mourir ? [...] »[21]

Cette distinction entre *sauvetage* et *salut* met en évidence l'altérité irréductible des consciences, mais aussi l'altérité et le mystère de l'Etre que seule une révélation peut appréhender en totalité. Si les hommes peuvent *communiquer*, seul le Verbe incarné donne de *communier*.

Conclusion : Dévoilement et révélation

Toute l'histoire de la philosophie est recherche de dévoilement (Brun fait référence au fait de soulever le voile d'Isis pour parvenir à un savoir). Il ne s'oppose pas à la connaissance qui fait découvrir, mais à ce *dévoilement* qui prétend avoir donné à l'homme un savoir qu'il n'aurait jamais pu atteindre par sa raison. Heidegger, par sa longue réflexion sur le rapport entre Vérité et dévoilement dans le mot vérité (*alèthèia*), amène Brun à reprendre ce terme pour montrer que seul le logos est révélation. Il rejette l'idée d'un dévoilement, qui induit une

[21] Jean Brun, *Les rivages du monde*, *op. cit.*, p. 160.

auto-divinisation de l'homme. Chez lui, le terme de dévoilement est à prendre dans son symbolisme fort, « connaître les dieux invisibles », et non *découvrir une réalité appartenant au monde.* C'est la raison pour laquelle Brun oppose *dévoilement* et *Révélation* et refuse de les confondre. Le « R » majuscule que Brun utilise volontiers pour parler de la Révélation sert à faire prendre conscience qu'elle échappe sans cesse au savoir de l'homme parce qu'il n'y a qu'en elle que se trouve l'Absolu. Proche de la « différence qualitative » de Kierkegaard, Brun voit en Dieu le Tout-Autre. La Révélation est révélation de l'Etre ; la recherche de coïncidence entre l'Etre et l'étant ne tient plus car l'Etre est le Tout Autre. Il n'y a pas à chercher une coïncidence possible mais à écouter la Révélation qui donne à l'étant son existence. Brun invite donc à démythifier le mythe du dévoilement, et à opérer une différence d'ordre « ontologique » entre un dévoilement qui prétend faire sortir l'homme de la caverne, et la Révélation qui possède un autre point de départ qu'un point d'appui dans le monde. La Révélation qui est hors du monde vient à lui. C'est la Vérité qui fera la différence entre le dévoilement qui n'est que construction et la Révélation qui est don. Le doute cartésien permettait de comprendre, et Brun en déduit que la Vérité d'après Descartes peut ne pas échapper à l'homme. Donc, de ce fait, que l'homme peut donner un sens à la vérité. Or Brun indique, en affirmant que l'homme n'est « ni possesseur ni dépossédé de la Vérité » que c'est à elle (la Vérité) que reviennent le droit et la capacité de donner le Sens. Brun rétablit la notion de verticalité sans cesse confondue avec l'horizontalité de la pensée humaine. L'œuvre de Brun peut alors se lire comme l'exposé de cet élan bien humain mais sans aboutissement. Elle ne ferait que décrire l'énergie d'une quête permanente et sans fin, un voyage qui n'aboutit jamais, une boucle qui ne se referme jamais, une tension permanente. Seule la Révélation met un terme à cette course effrénée vers un absolu. Jean Brun fait courir avec lui son lecteur pour lui faire découvrir le tombeau vide, afin que tout homme se rende compte de la véracité de la Vérité « historique et datée », et prenne conscience qu'il demeure toujours incapable de « faire » que ce tombeau soit vide. Le dévoilement supposait que tout est déjà là, et qu'il n'y a plus qu'à agir pour découvrir, mais la Révélation attachée à la Résurrection oblige à regarder et recevoir. Jean Brun pousse le lecteur à cette prise de conscience que « l'homme dépasse l'homme » dans la mesure où il y a en l'homme une Présence qui le distingue des choses ; cette présence implique une distance infranchissable de la transcendance d'où elle a surgi »[22].

---

[22] Jean Brun, *L'Europe Philosophe, 25 siècles de pensée occidentale,* éditions Stock, Paris, 2e éd., 1991, p. 365.

Seule la Vérité révélée est le port du voyageur. Le philosophe qui interroge devient semblable au prophète. Sa tâche n'est plus seulement explicative mais spirituelle. Brun écrit à propos de la révélation :

> « Comme Noé il guette la colombe qui lui apportera 'dans son bec une feuille d'olivier toute fraîche', symbole du message venu d'un nouveau monde issu des océans. Elle viendra 'vers le soir'. En ce moment où l'Homme Errant, épuisé et affamé, couvert de la poussière des chemins, entendra la Voix lui disant le seul mot qu'il espérait du fond de sa prison : un mot que lui-même avait murmuré dans une prière silencieuse mais qui, cette fois, s'adressera à lui comme l'appel suprême : 'VIENS' »[23]. ■

ŒUVRES DE JEAN BRUN : ÉLÉMENTS de BIBLIOGRAPHIE

Articles

« Actualité de Kierkegaard », *Foi et Vie*, 2/1970, pp. 2-13.

« Kierkegaard et Luther », *Revue de métaphysique et de morale*, 3/1970, pp. 301-308.

« Saint Augustin, Pascal et notre temps », *Revue philosophique*, 4/1970, pp. 395-406.

« Pouvoir et Eglises », *Foi et Vie*, 2-3/1972.

« Idéologie de la démythisation », *La Revue réformée*, 3/1975, pp. 98-110.

« Le christianisme face au nouveau paganisme », *Etudes évangéliques*, 1-2/1975 (article paru aussi dans : *La Revue réformée*, 205/1999, pp. 5-18).

« Mythes modernes et création », *La Revue réformée*, 1976/1, pp. 22-29.

« La stratégie », *La Revue réformée*, 107/1976, pp. 140-143.

« Hegel et la théologie », *Hokhma* 1/1976, pp. 1-15.

« Les besoins de l'homme », *Perspectives Réformées*, bulletin de l'E.P.E.E., n° 1 et 2, Paris, 1976, pp. 1-4.

« Introduction à Kierkegaard », *Hokhma*, 6/1977, pp. 1-11.

« La Transcendance de Dieu », *La Revue réformée*, 125/1981, pp. 1-6.

« Mythes et Paraboles », *in Les idéologies et la parole*, coll. Point de repère, Lausanne, P.B.U., 1981, pp. 33-51.

« Kant (1724-1804) », *Hokhma*, 25/1984, pp. 41-59.

« Pascal et les Ecritures », *La Revue réformée*, 137/1984-1, pp. 24-33.

« Théologies affirmatives et théologies négatives », *Necessariis unitas. Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba*, éd. R. Stauffer, Cerf, Paris, 1984, pp. 45-54.

« La déesse révolution », *La Revue réformée*, 155/1988-3, pp. 15-20.

« Hellénisme et christianisme », *Hokhma*, 49/1989, pp. 1-11.

« La mort de l'art », « L'art », *La gazette des GBU*, 32, Mars 1989, pp. 2-3.

« Machinisme et Pélagianisme », *Fac-Réflexion*, 23/1993, pp. 4-12.

« L'homme face aux média », *La Revue réformée*, 173/1993-3, pp. 21-28.

---

[23] Jean Brun, *Les vagabonds de l'occident, L'Expérience du Voyage et la Prison du Moi*, coll. *L'athéisme interroge* dirigée par Claude Bruaire, Desclée, Paris, 1976 (Prix Gegner de l'Institut, 1976), p. 218.

Quelques publications classées par année de publication

1963

La main et l'esprit, P.U.F. (2e édition : Editions Sator – Labor et Fidès, Cergy-Pontoise, Genève).

1969

Le Retour de Dionysos, 1re éd., Desclée de Brouwer, Paris ; 2e éd. revue et augmentée, Editions Les Bergers et mages, Paris, 1973, 250 p. (trad. en espagnol : *El retorno de Dionisos*, Mexico, 1971).

1973

La Nudité humaine, Fayard ; 2e éd. revue et augmentée, Éditions du Beffroi – Québec, dépositaire pour Europe : Payot, Lausanne, 1987, 250 p.

1976

Les Vagabonds de l'Occident. L'Expérience du Voyage et la Prison du Moi, coll. *L'athéisme interroge* dirigée par Claude Bruaire, Desclée, Paris, 1976 (Prix Gegner de l'Institut, 1976), 218 p.

1988

Philosophie et Christianisme, Éditions du Beffroi, Québec, 264 p.

L'Europe Philosophe, 25 siècles de pensée occidentale, Editions Stock, Paris, 2e éd., 379 p.

1991

La philosophie de Pascal (coll. « Que sais-je ? » 2711), P.U.F.

Quelques articles et ouvrages sur Jean Brun

Blocher Henri, « Jean Brun, Ecclésiaste du XXe siècle », *La Revue réformée*, 181/1994, pp. 5-9.

Blocher Henri, « In memoriam », *Fac-Réflexion*, 26, juin 1994.

Courthial Pierre, « Jean Brun 1919-1994 », *La Revue réformée*, 181/1994, pp. 3-5.

Collectifs :

Journée Jean Brun, Dijon, 18 mars 1995, Editions Universitaires de Dijon, publié avec le concours de l'Association des Amis de Jean Brun, *s.d.* Maryvonne Perrot, 1996, 116 p.

Une philosophie du seuil, hommage à Jean Brun, E.U.D. Préface de Georges Canguilhem, Publication de la Société Bourguignonne de philosophie, la Société poitevine de philosophie, 1996, 297 p.

Actes du colloque Jean Brun, 20-22 mars 1996, Agen.

Ḥokhma 78/2001, pp. 52-54

par Gérard PELLA-GRIN,
pasteur à l'Eglise Evangélique Réformée de Vevey (Suisse)

JÉSUS, LE CHEMIN ?

PRÉDICATION SUR JN 14,5-11*

Notre Jésus est trop petit ! Oui, j'en ai bien peur, nettement plus petit que celui de l'Evangile, celui qui a dit : *Je suis le chemin, la vérité et la vie ; nul ne vient au Père que par moi.*

Cette déclaration est tellement provocante qu'il faut veiller à bien la comprendre :

– Jésus ne dit pas : « Je connais le chemin, la vérité et la vie ». Ce serait déjà bien ! Jésus serait un bon gourou, un maître avisé… Mais il annoncerait une vérité qui lui serait extérieure, alors que la parole de l'Evangile nous centre sur sa personne : « *Je suis* le chemin, la vérité et la vie ». Il ne s'agit pas d'une théorie, d'une méthode ou d'une doctrine, mais d'une personne qui ose dire : « Je suis la vérité ».

– Jésus ne dit pas non plus : « Je suis un chemin parmi beaucoup d'autres ; un des multiples chemins qui mènent à la vérité et à la vie ». Ce serait plus humble… et plus confortable pour les chrétiens, surtout lorsqu'ils sont en minorité ! « Je suis *le* chemin » : cette prétention est irritante… mais incontournable. L'adoucir, c'est la trahir ! Face à pareille révélation, les contemporains de Jésus n'avaient que deux possibilités : le suivre ou le crucifier.

Avec le temps, on croit pouvoir relativiser cette alternative, trouver d'autres choix, mais c'est une illusion. Il n'y a pas de solution médiane : Jésus prononce ces paroles en sachant qu'il marche vers la croix (voir Jn 13, le chapitre précédent !). Ce contexte est très important pour comprendre le *ton* à donner à son affirmation. Trop souvent, les chrétiens ont emprunté celui des conquistadores pour proclamer que Jésus est le chemin, la vérité et la vie, alors que seul le ton des témoins-martyrs rend justice à cette parole.

* Les deux autres lectures bibliques étaient : Es 42,1-9 et Mt 6,5-9.

Jésus n'impose à personne son *chemin*. Il appelle à le suivre, sans cacher que son chemin est étroit et difficile.

Le chemin de Jésus passe, pour lui d'abord, pour nous aussi parfois, par des moments de détresse où il nous semble devoir dire à notre tour : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ».

Le chemin de Jésus passe, pour lui d'abord, pour tous ceux qui le suivent aussi, par la mort – une vraie mort où tout semble perdu – mais il traverse la mort et débouche sur la résurrection. Au travers de la mort et de la résurrection, le chemin de Jésus nous conduit dans la maison du Père : « Je vais vous préparer une place... *Nul ne vient au Père que par moi* ».

Et les autres religions ?

Sujet délicat... à aborder sur la pointe des pieds.

Jésus ne dit pas : « Le christianisme est le chemin ». Nous ne saurions l'affirmer, nous non plus. L'histoire de l'Eglise est pavée d'erreurs et d'infidélités, qui nous empêchent de prétendre à la vérité. Jésus ne dit pas non plus : « Il n'y a rien de vrai ni de bon dans les autres religions ».

Je n'arrive pourtant pas à croire que tous les chemins se valent. Dieu aurait-il donné son Fils, son unique, s'il y avait eu d'autres chemins pour sauver le monde ? « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique », et non une loi et des prophètes (aussi bons soient-ils !) ; il a donné son fils et non des méthodes de respiration, de méditation ou de contemplation (aussi bonnes soient-elles !).

Si « nul ne vient au Père que par lui », où nous conduisent les différentes religions ? Peut-être peuvent-elles nous guider à Dieu comme Dieu, c'est-à-dire, nous amener, avec plus ou moins de justesse, à reconnaître sa grandeur, sa bonté, sa miséricorde ? Ce qui est sûr, c'est que Jésus veut nous conduire à Dieu comme Père. Il s'agit ici d'une question encore plus centrale qu'une question de *religion* plus ou moins vraie. Jésus pose la question de la *relation* avec Dieu.

Il y a probablement des protestants, des catholiques ou des évangéliques qui ne connaissent pas Dieu comme leur Père. Bien entendu, ils savent que Dieu est notre Père, mais ils ne vivent pas cette relation que seul Jésus rend possible, par l'Esprit de vérité (Jn 14,15ss). Nous sommes tous susceptibles de retomber dans de fausses « images » de Dieu, trop dures, trop floues ou trop humaines.

Il nous faut donc une grande dose de tolérance pour toutes les formes de pensée mais aussi une petite dose de confrontation théologique pour rectifier nos « images » de Dieu à la lumière de la révélation biblique. Confrontation à l'intérieur-même de l'Eglise... comme dans le dialogue inter-religieux.

Nous oublions si facilement que la vraie religion est d'abord une relation, mieux : une *communion* avec le Père. Notre prière risque toujours de redevenir formelle, extérieure, païenne, quelle que soit la qualité de notre dogmatique ou l'identité de notre communauté ecclésiale.

C'est pourquoi, dans le Sermon sur la montagne, Jésus met autant en garde ses disciples contre le formalisme que contre le paganisme. Il se démarque de ces deux dérives et cherche à nous conduire à Dieu comme Père :

> « Quand vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites qui aiment faire leurs prières debout dans les synagogues et les carrefours, afin d'être vus des hommes. En vérité, je vous le déclare : ils ont reçu leur récompense. Pour toi, quand tu veux prier, entre dans ta chambre la plus retirée, verrouille ta porte et adresse ta prière à ton Père, qui est là dans le secret. Et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. Quand vous priez, ne rabâchez pas comme les païens ; ils s'imaginent que c'est à force de paroles qu'ils se feront exaucer. Ne leur ressemblez donc pas, car votre Père sait ce dont vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez. « Vous donc, priez ainsi : Notre Père… » (Mt 6,5-9. Trad. T.O.B., 1988) ■